

RICERCA

Nuova Serie di Azione Fucina (gruppo III - 70%)



Contributi al Congresso

**Condizione
universitaria
e
domanda
di senso**

**Pastorale
universitaria
e
Chiesa
locale**

Una testimonianza di ricerca dentro l'Università

Giorgio Tonin

Sono ormai diversi mesi che la Fuci, a tutti i livelli, sta lavorando intorno alla preparazione del 45° Congresso Nazionale. Può dunque essere utile, a questo punto, un bilancio di questi mesi di lavoro, ed un'ulteriore precisazione degli obiettivi fondamentali di questa importante scadenza.

Questo Congresso, ce lo siamo detto ormai più volte, si pone come la continuazione e il necessario completamento dei due precedenti. La scelta per l'evangelizzazione e quella per l'Università restano insomma più che mai alla base del nostro essere Fuci, ma richiedono nello stesso tempo di essere precisate, concretizzate, incarnate. E ciò è possibile solo attraverso un'attenta consapevolezza dei « segni dei tempi » che la nostra epoca ci propone.

Per questo andiamo in Congresso esprimendo un giudizio preciso sul processo di secolarizzazione in atto, stimolando, con umiltà e fermezza insieme, tutta la comunità ecclesiale a prestare attenzione all'aspetto culturale di esso, all'aspetto cioè che fa di esso non solo una crisi quantitativa dell'appartenenza ecclesiale, ma più radicalmente un vero e proprio mutamento antropologico che sembra preludere alla concreta possibilità di una civiltà nella quale la dimensione religiosa dell'uomo diventi realmente insignificante. E andiamo allora in Congresso per dire che in questo contesto storico-culturale l'annuncio della Parola di Dio da parte della comunità ecclesiale può apparire in tutta la sua « novità » agli uomini del nostro tempo solo se incarnato profondamente nella vita di cristiani adulti, capaci di essere testimonianza di umanità veramente vissuta con intelligenza e amore. Ed è proprio su questo punto che intendiamo provocare un fraterno confronto con tutte le altre esperienze ecclesiali, e in particolare con quelle presenti, insieme a noi, in Università. In che misura la nostra presenza di cristiani in Università è testimonianza di servizio e gratuità storicamente e culturalmente consapevoli e fecondi? In che misura cioè siamo capa-

ci, tutti, di dare testimonianza della radicale novità che la presenza di Cristo introduce nella nostra vita e nel nostro rapporto con gli altri e con la storia dell'uomo? E in che misura invece la fede di molti di noi viene tradita — e tradita — in un'esperienza consolatoria, di gruppuscolo, isolato o magari aggressivo, forse capace di conquistare « spazi » per i cristiani, ma comunque incapace di ciò che veramente conta, di avvicinare cioè Cristo alla vita degli uomini che incontriamo? Una serie di provocazioni, che non vogliono condannare presuntuosamente le tante esperienze ecclesiali, per molti versi assai incoraggianti, che hanno spinto a parlare di risveglio religioso, ma che vogliono invece aprire un dialogo all'interno della comunità perché insieme, nell'ascolto dello Spirito, sotto la guida dei pastori, si possa discernere ciò che è essenziale per l'evangelizzazione da ciò che ne è superfluo o persino dannoso.

E andiamo in Congresso anche per esprimere un giudizio — o forse sarebbe meglio dire qualche frammento di giudizio — sull'attuale situazione storica che l'Università, inserita in un meccanismo sociale più ampio, sta vivendo. La crisi che viviamo, lo si è detto mille volte, non è una crisi congiunturale ma strutturale; non si limita cioè ad alcuni aspetti marginali o comunque parziali della società ma sembra intaccarne le fondamenta. E di questo dobbiamo rendercene conto fino in fondo. Come scrive Achille Ardigò nel suo libro « Crisi di governabilità e mondi vitali » (un testo che per inciso inviterei tutti i gruppi ad approfondire in preparazione al Congresso): « dal 1968, nella società italiana e nelle altre società da tempo industrializzate, si è aperta una sorta di deperimento del consenso della politica e delle istituzioni pubbliche e della fiducia circa la sensatezza ed efficacia del governo delle popolazioni. Tale perdita del consenso si è manifestata, nel corso degli anni settanta, dapprima attraverso un'intensa partecipazione popolare, poi con l'esplodere

di comportamenti devianti e criminali, di forme di dissenso ideologico, e, alla fine, con una diffusa caduta di partecipazione e di perdita di senso nei riguardi delle istituzioni politiche. I benefici dello Stato assistenziale, comunque praticati, i collaudati canali dei partiti di massa, dei sindacati, per tacere del sentimento nazionale, parvero allora sempre meno in grado di continuare a inalveare, comunque, i milioni di progetti individuali e familiari, e di bisogni esistenziali, verso progetti comuni e integrati di azione societaria». Al di là dei singoli aspetti della crisi (problema energetico, occupazione, terrorismo, tensioni internazionali, ecc.) sembra venir meno la stessa possibilità di luoghi di confronto e decisione validi e credibili per tutta la società.

Dinanzi a questo problema, che appare davvero come « il » problema, c'è chi tenta la scorciatoia tecnocratica, illudendosi di poter scavalcare il problema del consenso senza affrontarlo (ma in una società moderna senza consenso non solo non si governa ma nemmeno si produce), o c'è chi enfatizza il riflusso nel particolarismo della società civile, finendo spesso col confondere pluralismo con particolarismo corporativo e dimenticando che in società complesse come le nostre il momento della composizione unitaria del consenso, almeno su alcuni problemi chiave, è ineludibile. Su questo problema fondamentale sembra allora che debba giungere qualche segnale da parte dell'università che pur essendo profondamente coinvolta nella crisi delle istituzioni può tuttavia ancora porsi come uno dei luoghi privilegiati per la sperimentazione di un'ipotesi di composizione tra pluralismo e governabilità.

Coniugare umanità e consapevolezza storica

Ed è qui che, come Fuci, ci sembra di poter dare un grosso contributo: vivendo quotidianamente dentro l'Università nel tentativo di costruire, insieme a tutti quanti vogliono aiutarci in questo, delle occasioni di incontro e di confronto tra gli studenti che siano capaci di coniugare il bisogno di umanità con la consapevolezza storica. Solo in questo modo sembra si possa spezzare l'alternativa perversa tra il disegno di ristrutturazione tecnocratica nella gestione e nella concezione stessa dell'Università e la spinta, deresponsabilizzante e un po' masochista, alla riscoperta del privato incapace di cogliere tutti gli aspetti storici e politici dello stesso disagio esistenziale che avvertiamo.

Da questo duplice confronto con l'attuale situazione storica, sia ecclesiale che civile, sembra dunque si possa intravedere la traduzione storica, nell'oggi, della nostra scelta per

l'evangelizzazione dentro l'università.

Sia l'analisi ecclesiale sia quella storico-civile sembrano difatti convergere verso l'indicazione di un identico obiettivo per la Fuci: quello di porsi in Università come un invito alla ricerca, una proposta di formazione di se stessi nel continuo confronto critico con la realtà storica in cui siamo immersi, concentrando particolarmente la nostra attenzione sulle dinamiche culturali presenti all'interno dell'Università e della società. Ci sembra questo il maggiore contributo che possiamo dare alla Chiesa italiana, che attraverso i suoi pastori ci chiede di impegnarci nella formazione di un laicato maturo, capace di essere fermento vivo, storicamente e culturalmente consapevole all'interno della società italiana. E ci sembra anche il maggior contributo che possiamo dare all'Università e alla società, offrendo qualche segno della possibilità concreta di riscoprire forme di comunicazione intersoggettiva non alienata, come premessa indispensabile per la stessa mediazione del consenso.

Nei tanti incontri pregressuali che abbiamo fatto e andiamo facendo, sono state espresse, a questa ipotesi di lavoro per la Fuci, diverse critiche, sottolineando il rischio della ritirata dall'Università o quello dell'insignificanza propositiva, a livello di contenuti, di una proposta che parrebbe ridursi ad un vuoto schema formale.

Non credo che il primo rischio, pur presente, sia insuperabile. E non solo perché la maggior parte dei nostri gruppi ha preso fortemente coscienza dell'essenzialità di una quotidiana presenza critica dentro l'ambiente universitario, ma anche e soprattutto perché è dentro l'Università che questa nostra ipotesi di lavoro vuole giocare. Dev'essere infatti la proposta di un itinerario di ricerca di una possibile mediazione tra i bisogni esistenziali di ciascuno e la consapevolezza delle dinamiche storiche in cui siamo inseriti: e questa ricerca può essere fatta solo in Università, non fuori. E ciò è possibile — e qui entra in gioco la seconda critica — proprio perché non si va in Università con astratti progetti elaborati a tavolino, che oltretutto sembrano oggi difficilmente pensabili, ma piuttosto con la proposta di un itinerario di ricerca, certo non privo di valori e di ipotesi di fondo, ma per sua natura aperto, elastico, critico nei confronti delle scorciatoie ideologiche.

Testimoniare il valore della ricerca ci sembra oggi il modo migliore per mostrare la fecondità storica della fede — aprendo dunque la strada all'evangelizzazione — come pure il modo migliore per dare un piccolo frammento di speranza alla storia che viviamo, che è appunto il senso della promozione umana.

Il travaglio del pensiero

Angelo Bertuletti

L'obiettivo di una ermeneutica della questione del senso e della verità nell'orizzonte dell'attuale pensiero filosofico impone di partire da ciò che di questo pensiero costituisce la premessa immediata: l'avvenimento spirituale inaugurato nella epoca illuministica e sviluppato nel pensiero degli ultimi due

secoli. Se in esso vengono alla luce impulsi cresciuti lentamente a partire dall'età moderna, la censura che esso comporta si pone con una tale decisività, da comprendere le svolte intervenute successivamente e da costituire il destino ancora aperto della nostra stessa epoca.

La svolta illuministica

L'accesso del primo illuminismo alla questione del senso e della verità può essere così descritto con una certa schematizzazione: mentre nella prospettiva del pensiero antico e medioevale la verità costituisce la ragione, nella prospettiva illuministica la ragione costituisce la verità; in altre parole la ragione non è funzione di una verità che la trascende, ma di una verità che essa costituisce mediante il rapporto strumentale con le cose.

All'origine di questa trasformazione del concetto di ragione sta l'ideale di un orizzonte razionale autonomamente fondato e caratterizzato da una certezza assoluta, programmaticamente formulato da Cartesio, in concomitanza alla crisi della sintesi filosofico-teologica del Medioevo, alla perdita sul piano culturale di un criterio ermeneutico unitario della tradizione religiosa (rottura dell'unità ecclesiale) e all'affermarsi di un umanesimo orientato alla conoscenza e al dominio del mondo (nascita della scienza moderna).

Inizialmente tale progetto, lungi dal rifiutare le idee della metafisica classica, procede a una loro sistematizzazione all'interno del progetto stesso. Nasce così la metafisica razionalistica, caratterizzata come

un sapere di tipo deduttivo-matematico a partire da concetti semplici, oggetto di intuizione immediata chiara e distinta. Ciò assicura una rigorizzazione del sapere intorno all'uomo, al mondo e a Dio (le tre ragioni del sapere della totalità), il cui significato è supposto derivare adeguatamente dai concetti primi in un sistema chiuso, al di fuori di qualsiasi riferimento ad un'esperienza diversa da quella sopportata dal sistema.

L'assunzione del modello matematico comporta una trasformazione di capitale importanza del concetto di evidenza che regge l'ideale del sapere: dal concetto fondamentalmente dualistico della metafisica classica, secondo cui esiste una differenza insopprimibile fra la verità che fonda l'evidenza e la determinazione concettuale ed empirica che la specifica, si passa a una nozione di evidenza di carattere univoco, in cui la ragione concettualizzatrice misura esaustivamente l'evidenza di volta in volta istituita.

In tal modo si spezza il rapporto organico fra l'esperienza (intesa come rapporto dell'uomo alla verità data anteriormente alla riflessione critica e non recuperabile esaustivamente mediante la riflessione razionale) e la ragione (intesa come

accertamento critico delle condizioni oggettive della manifestazione della verità); in altre parole, fra la verità come emergente il piano della ragione e la ragione stessa. Dal punto di vista metodologico ciò spiega la completa astrazione dell'indagine filosofica dalla tradizione storico-linguistica in cui sono già disegnate le coordinate del senso. Il senso non è più il presupposto che la riflessione cerca di comprendere dal suo punto di vista, per rinviare di nuovo ad esso una volta precisato l'ambito di competenza della ragione (tale era l'impostazione delle sintesi speculative medioevali sulla base del concetto di evidenza in esse operante), ma il risultato autosufficiente della indagine filosofica.

Tale è lo statuto dei concetti di « antropologia razionale » e « etica naturale », « diritto naturale », « religione naturale », che, già elaborati sotto la spinta di esigenze etico-politiche ben precise (stabilire una base comune capace di garantire la coesistenza di gruppi nazionalmente e confessionalmente divisi) vengono successivamente fondati con un metodo razionale, appunto dalla metafisica razionalistica (Wolff). Senonché la distanza che si istaura fra la concettualità teorica, in cui si articolano queste cosiddette « evidenze razionali » e che sono di fatto un residuo del pensiero tradizionale, e il modello epistemologico che le deve istituire, doveva sottoporre queste costruzioni teoriche a una inevitabile funzionalizzazione, che le svuota gradualmente del loro contenuto.

Sul piano culturale, si collega a ciò il destino del cosiddetto umanesimo liberale, il quale fa appello all'autoevidenza della ragione universale e dei suoi valori (libertà, giustizia, e la stessa idea di Dio), ma per funzionalizzarle a un pro-

getto sociale e politico (l'avvento della borghesia), che si incaricherà di mostrarne l'esattezza; operando il passaggio dall'umanesimo ideale a un umanitarismo, che assolutizza la realtà fattuale e identifica il valore con il processo di autocreazione dell'umano. Ma per compren-

dere questo passaggio dal punto di vista teoretico, è necessario riflettere sul significato del tentativo perseguito dall'idealismo tedesco, di una nuova mediazione fra la soggettività e la verità, al di là del dissolvimento dell'ontoteologia razionalistica.

Oltre la metafisica razionalistica

Agli scopi della nostra ricostruzione, ci basta il riferimento alle due posizioni più significative dal punto di vista dello sviluppo del pensiero.

La divaricazione della ragione

La celebre « distruzione » della metafisica svolta da Kant costituisce l'esito dell'impostazione razionalistica e l'apertura della nuova problematica. La concettualità con cui la metafisica razionalistica articola il discorso della trascendenza si rivela come funzione logico-formale del sapere empirico, cui è accordato illegittimamente un uso trascendente, giacché a questo uso non corrisponde nessun contenuto conoscitivo. Mediante la analisi trascendentale, il concetto di ragione già in atto nell'età moderna si rivela per ciò che esso è: sapere dell'enteoggetto a partire da un certo comportamento del pensiero, il comportamento scientifico. L'area di senso, irriducibile alla sua denotazione empirica è priva di qualsiasi intenzionalità cognitiva. A tale area del « senso » appartengono le idee concernenti la totalità e l'incondizionato: la soggettività, la libertà, l'immortalità, Dio.

D'altra parte poiché all'uomo compete per natura anche un comportamento metaempirico, per il quale coglie il mondo degli oggetti come condizionato e quindi limitato, l'intelletto oggettivante non è l'originario della ragione. Questo è accessibile all'esperienza morale (o pratica), l'altro troncone, che, insieme con l'intelletto oggettivante, definisce, in questa svolta del pensiero moderno, la soggettività. L'esperienza morale che permette di affermare l'esistenza del « senso » del trascendente, nella forma di un postulato, cioè di un'esigenza-bisogno per il pieno svolgimento della ragione pratica, ma senza implicare alcuna conoscenza di esso. Questo rimane per il pensiero un'idea pu-

ramente « regolatrice », che pone un limite, ma senza dire alcunché di ciò che sta oltre il limite. La libertà umana pone l'affermazione di se stessa e del senso assoluto inconoscibile quale fondamento dell'autorealizzazione infinita dell'uomo.

La negazione di una intenzionalità conoscitiva nell'ambito del trascendente, e la netta separazione fra « senso » (metaempirico) e « significato » (empirico) e l'attribuzione esclusiva della ragione pratica del ruolo mediatore fra il « senso » e la « verità », costituisce la tesi caratterizzante del pensiero kantiano, la conseguenza della mancata mediazione fra i due tronconi della soggettività umana in direzione di un fondamento originario, che, denunciando positivamente e non solo regolativamente il carattere derivato del sapere oggettivante, sottragga la ragione pratica al vuoto di intuitività cui essa è condannata a causa della separazione dalla ragione teoretica, e di conseguenza restituisce l'unità fra il « senso » e il « significato » e fra questi e la verità del tutto. Il concetto di ragione costituitosi nell'età moderna nel progetto di un recupero autonomo della verità nella forma della certezza e ora radicalizzato nel concetto di soggettività, rimane in cerca del suo fondamento.

La trascendenza ambigua

La posizione kantiana si presenta come essenzialmente instabile. La necessità di una mediazione era una esigenza universalmente sentita alla svolta del nuovo secolo. Il significato storico di Hegel consiste nell'aver formulato e pensato questa esigenza mediante un approfondimento del concetto di ragione, che permetta di recuperare l'unità fra il momento teorico e il momento pratico e quindi fra l'istanza antropologica della certezza e

dell'autonomia e l'istanza teologica della trascendenza.

L'originario della ragione non è né l'intelletto oggettivante che crea l'immagine scientifica del mondo, né la soggettività pratica, che è posta di fronte alla verità (a Dio) come a un compito indefinito, inconoscibile e irraggiungibile, ma è la mediazione reale dell'assoluto nella coscienza, in cui l'Assoluto diviene la verità della coscienza.

Se il pensiero si rapporta all'assoluto (sia pure nel modo di un'idea regolatrice), la separazione è una visione unilaterale, cui è connessa la rappresentazione della coscienza come finitezza e della trascendenza come l'al di là della soggettività. Il superamento di questa posizione avviene se si considera l'Assoluto come il principio immanente del dinamismo che egli ha già sempre trascorso; più precisamente se si concepisce la mediazione storico-antropologica della coscienza che pone il senso, passando attraverso l'estraneazione da sé e la riappropriazione in sé, come la mediazione stessa del senso assoluto, cioè della verità. A tale scopo è necessario considerare il senso della coscienza nella prospettiva di ciò che ne fonda l'assolutezza e quindi la verità: tale è la prospettiva dell'« identità », come assoluta mediazione della coscienza con la verità e quindi con sé stessa, da Hegel designata come « sapere assoluto » o « perfetta autocoscienza », in cui ogni separazione, pensata come un momento necessario della stessa verità, è superata nell'identità che la precede e la fonda.

E poiché il divenire della coscienza è la storia concreta, il principio speculativo (che è il principio dell'identità) diviene il criterio ermeneutico di una fenomenologia della storia, considerata come il movimento dello spirito soggettivo (o coscienza individuale), che si esteriorizza nello spirito oggettivo (le istituzioni etico-politiche, il mondo della cultura o del senso oggettivato), e quindi coglie la verità di questo mondo oggettivato nello spirito assoluto, in cui la coscienza, nella forma dell'arte e della religione, realizza il ritorno a sé nel sapere assoluto, che è compito della filosofia esplicitare.

In questo contesto si collocano le filosofie della storia, del diritto, dell'arte e della religione di Hegel, in cui egli tenta di delineare gli stadi attraverso cui le rappresentazioni di senso dell'umanità pas-

sano al loro compimento veritativo, che è in ogni caso l'identità dell'autocoscienza e della verità. La categoria della storia fornisce la mediazione fra la soggettività e la trascendenza, le due figure contrapposte ereditate dalla crisi del pensiero teologico nell'epoca moderna. La storia esprime qui il processo attraverso cui l'uomo entra in possesso della sua soggettività non più di fronte a una verità trascendente e immutabile (Dio), ma come luogo di realizzazione e di manifestazione del divenire della verità (di Dio) nella coscienza finita.

Il divenire di Dio nella storia (il suo farsi mondano e storico) e l'autocreazione dell'uomo (il processo della cultura) esprimono, da due punti diversi ma simmetrici, l'identico processo: la storia è autocreazione dell'uomo perché la trascendenza è «descendenza». Il senso antropologico e la «verità» ontologica coincidono; quello è la mediazione necessaria di questa, giacché la verità è il principio dell'identità.

L'impressione insieme di fascino e di riluttanza, che la proposta hegeliana suscita, è bene espressa dal giudizio di K. Barth: il più grande tentativo, la più grande tentazione. Il suo merito consiste nell'aver colto l'esigenza di una reinterpretazione del concetto di trascendenza provocata dalla nuova esperienza della storia come progetto di sé da parte dell'uomo, e per la quale appare inaccettabile ogni oggettivazione naturalistica della verità (la trascendenza come al di là della soggettività e dell'immediato secondo il modello dell'ente-cosa o oggetto). Ma la sua ambiguità consiste nell'aver pensato la conciliazione nella stessa prospettiva che ha dato origine alla separazione. Ci riferiamo al principio di identità, il quale esibisce secondo Hegel il senso assoluto della verità e come tale comanda la sua fenomenologia dell'esperienza. Esso porta alle estreme conseguenze l'ideale di ragione dell'età moderna, in cui la verità è subordinata alla certezza del pensiero e al concetto che ne è l'espressione.

Ciò spiega perché, pur avendo riconosciuto l'unilateralità e le aporie cui questo ideale era approdato (mediante l'espulsione dell'area di senso non riconducibile alla ripresa esaustiva del pensiero concettuale), egli ha pensato il suo superamento mediante una radicalizza-

zione del tratto dominante di questo ideale, la totale concettualizzazione. Ma poiché il rapporto originario dell'uomo alla verità resiste a questo tentativo (si veda la fenomenologia dell'autocoscienza delineata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* a proposito della dialettica servo-padrone, la quale a giudizio stesso di Hegel non si può compiere che nel riconoscimento della reciprocità delle autocoscienze, dunque nel riconoscimento della irriducibilità della differenza), il suo esito non è l'articolazione della soggettività e della verità, ma una assolutizzazione che sopprime la differenza e risolve i termini della relazione in una identità che non ne preserva la rispettiva originalità. La sua soluzione oscilla fra una teologizzazione della storia, che ne supera in partenza l'intrinseca apertura e imprevedibilità (facendo di essa una ripetizione nel tempo del movimento eterno dell'assoluto), e una storicizzazione della trascendenza, che consegna Dio e la veri-

tà alla storia.

Il problema visto da Hegel postula un tipo di pensiero in grado di cogliere e di dire l'apertura dell'uomo alla verità, la quale non è né il prodotto della soggettività, né una potenza separata dall'uomo, ma la condizione non disponibile (e perciò trascendente) della sua capacità di progettare e di fare il senso storico. In altre parole: di dire il senso della verità come differenza, la quale esclude qualsiasi separazione e fonda l'unità fra il senso storico e la sua incondizionata verità. Ma ciò comporta una revisione del tipo di ragione che è all'origine della separazione e di conseguenza una diversa articolazione fra l'esperienza e il pensiero, in cui, rinunciando alla ripresa esaustiva dell'esperienza nel pensiero, si ritrova la circolazione fra le rappresentazioni simboliche, in cui la prima necessariamente si esprime, e il concetto elaborato dal secondo per comprenderle senza distruggerle.

La svolta antropocentrica

Il fallimento della mediazione speculativa hegeliana, spiega il suo trapassare nella figura opposta e configura tale trapasso come un capovolgimento: attraverso la negazione della trascendenza, l'uomo confisca a vantaggio della sua essenza gli attributi dell'Assoluto. Il processo di autorealizzazione dell'uomo nella sua fattualità è la verità.

In effetti l'esito del pensiero di Hegel poteva essere interpretato, contro le sue intenzioni, come l'annullamento di Dio nella coscienza umana, la trasformazione della trascendenza teologica nell'indefinito autosuperamento dell'uomo nella storia. A sua volta, il passaggio repentino, verso la metà del secolo, dopo l'esplosione dei grandi sistemi idealistici, a una nuova sensibilità culturale, caratterizzata dall'ottimismo del progresso scientifico-tecnico, doveva propiziare la svolta. Solo a pochi anni dalla morte di Hegel, Darwin elaborava un modello di lettura della storia, quello evoluzionistico, che concepisce l'essere umano come epifenomeno di un processo, non già dello spirito assoluto, ma della Natura materiale.

D'altra parte la nuova autoco-

scienza, immanentistica ed atea, non si sarebbe potuta imporre, senza una interpretazione genetica della figura teologica, che ne spiegasse l'insorgenza nella coscienza umana e quindi ne motivasse la definitiva liquidazione. Il programma di una ermeneutica demistificatrice della coscienza illusoria (la cui figura tipica è quella della coscienza religiosa, come coscienza della dualità fra senso e verità, fra fattualità e valore, fra reale e ideale) è la modalità tipicamente contemporanea che assume il progetto moderno di una razionalità universale. Si riconosce qui il significato della critica della coscienza svolta da Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud, efficacemente designati come «maestri del sospetto» nei confronti della pretesa immediatezza della coscienza soggettiva e delle sue rappresentazioni.

La trascendenza come alienazione

Feuerbach enuncia il principio generale che giustifica la nuova ermeneutica: il carattere proiettivo dell'idea di trascendenza e degli schemi dualistici che le sono con-

nessi. Tutta la tradizione filosofica, che culmina nella filosofia hegeliana, ha fatto dell'uomo un'astrazione, poiché l'ha svuotato della sua essenza attraverso la proiezione alienante di sé nell'ipostasi divina. Occorre perciò riscattare l'assolutezza dell'uomo riportandola alla sua base reale, che è il dinamismo concreto della vita umana, che si realizza nell'unità dell'uomo con l'uomo e dell'uomo con la natura.

La contraddizione antropocentrica

In questa direzione si pone la riflessione di Marx, la quale intende approfondire l'analisi della base soggiacente alla coscienza umana e quindi giustificare più adeguatamente la genesi della coscienza ideale. Il significato tematico di questa riflessione risulta significativamente dal suo rapporto insieme di dipendenza e di rottura con Hegel.

Egli, collegandosi al progetto hegeliano di un superamento della differenza, ne contesta il carattere illusorio dovuto alla natura esclusivamente teorica di tale superamento (precisamente il principio speculativo dell'identità che regge la dialettica hegeliana: si veda la tesi XI su Feuerbach: i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, ma si tratta di trasformarlo); in connessione con la tesi II: «la questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica, bensì una questione pratica. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non realtà del pensiero — isolato dalla prassi — è una questione meramente scolastica») e coerentemente invoca una logica appropriata al reale superamento della differenza. Tale logica è quella relativa alla «prassi produttiva», nella quale Marx individua la radice delle relazioni uomo-natura e individuo-società. Essa, a differenza della logica hegeliana, il cui modello è sempre identico, esige un rapporto circolare di teoria e prassi, un agire fondato criticamente e una critica radicata nella prassi, la quale deve mantenersi costantemente aperta alle discontinuità e sorprese del mondo reale.

D'altra parte Marx, mantenendo il principio speculativo hegeliano,

di cui ha contestato la pertinenza nell'interpretazione delle contraddizioni della prassi sociale, lo applica alla prassi produttiva e lo interpreta materialisticamente come la legge necessaria e assoluta del processo storico. In questa prospettiva la struttura materiale della prassi è posta come il fondamento della totalità e il principio della sua verità. L'uomo è il prodotto complessivo del lavoro sociale: tutte le concezioni teoriche e le forme della coscienza (filosofia, morale, religione) sono sovrastruttura del processo del lavoro; la dottrina delle idee si trasforma in ideologia.

Ora questa universalizzazione della logica regionale della prassi sociale, fa esplodere l'ambiguità insita nel progetto. Esso, mentre istituisce la critica della coscienza e del suo orizzonte di senso in nome di una struttura anonima, mantiene il legame con la tematica ideale di un riscatto totale dell'uomo e della sua libertà nei confronti della struttura materiale soggiacente (umanizzazione della natura, naturalizzazione dell'uomo: espressioni del giovane Marx); idea che non potendosi giustificare all'interno del sistema, si presenta come un residuo dell'istanza religioso-metafisica di un senso totalizzante e liberante, reintegrata in chiave umanistica. In ciò risiede l'aporia fondamentale nota nella tradizione di pensiero che si ispira a Marx come l'opposizione fra l'interpretazione antropologica-umanistica e l'interpretazione scientifico-materialistica.

La critica marxiana non sfugge all'alternativa: o mantenere l'istanza della coscienza e della libertà e quindi della soggettività, rinunciando al dogmatismo che pretende di spiegare la problematica del senso come una sovrastruttura delle forze materiali e quindi riaprire il problema della verità e della differenza (ridiscussione del principio di identità); ovvero affermare il primato della struttura della coscienza, rinunciando a qualsiasi sovradeterminazione ideale. Si vedrà lo sviluppo delle due ipotesi nel dibattito interno alla scuola marxiana. Ma già ora si delinea il nodo teoretico lasciato irrisolto dal pensiero antropocentrico: esso consiste nell'«apparente» contraddizione costitutiva dell'essere uomo, in quanto esso è simultaneamente il soggetto di un progetto (e quindi di un senso) assoluto e delle condizioni che lo rendono problematico.

Dall'umanesimo all'umanitarismo

Per questi motivi le ambiguità e le contraddizioni del pensiero antropocentrico trovano il loro esito in Nietzsche, che di questo pensiero è insieme il massimo esponente e il critico radicale.

Da una parte egli, operando una concentrazione delle critiche alla coscienza falsa, ne riconduce tutte le manifestazioni alla sua radice, da lui individuata nel carattere separante del pensiero occidentale, il suo platonismo, il quale ipostatizza un mondo ideale separato dall'uomo e dalla sua esperienza. D'altra parte ciò gli permette di estendere la critica ai diversi sostitutivi della coscienza morale propri del pensiero antropocentrico, il quale pone al posto di Dio gli ideali del progresso e della scienza, ma conservando la struttura finalistica, e quindi dualistica del pensiero tradizionale.

Di fronte al nichilismo (la morte di Dio come svalutazione dei supremi valori e conseguente perdita del senso), che Nietzsche considera la condizione della nostra epoca attuale, il superamento proposto da Nietzsche è ancor più significativo per una valutazione complessiva dell'intera vicenda. Esso si compone di una tesi esplicita e di allusioni appena delineate. La prima consiste nella nota affermazione della volontà di potenza; le seconde si muovono nella direzione di una visione poetica della vita, capace di creare e ricreare le sue infinite possibilità.

La contraddizione fra le tesi sistematiche di Nietzsche e la sua intenzione implicita mette a nudo la lacerazione culturale inerente alla svolta moderna verso la soggettività. Da una parte, il riferimento ad una esperienza poetica del mondo delimita la portata reale della critica di Nietzsche (solo il Dio morale è confutato: cioè il Dio di un pensiero incapace di articolare l'istanza della libertà con quella della verità) e allude alla possibilità di una diversa fondazione del rapporto della soggettività all'Assoluto. Dall'altra l'affermazione della volontà di potenza costituisce la radicalizzazione di quel pensiero che subordinando la verità all'uomo assolutizza la fattualità e conduce al nichilismo. In ciò Nietzsche è il testimone e l'interprete del trapasso che in quegli anni si andava affer-

mando nella coscienza civile, dall'umanesimo ottimistico all'umanitarismo, in cui il primato dell'uomo cessa di essere affermazione del primato morale di obiettivi valori, per ridursi a mera affermazione del diritto-potere della soggettività umana individuale e collettiva a farsi protagonista della storia.

La malattia inguaribile

Marx ha posto le premesse per questo sviluppo: in lui l'uomo demiurgo della storia perde ogni identità ideale, che possa fungere da norma etica della prassi, per divenire puro fatto, insieme di rapporti sociali che si svolge secondo il criterio empirico dell'interesse pratico. Nietzsche ne trae le conseguenze: l'uomo come creatore di sé, assoluta produzione di senso tramite un'originaria volontà che è

e non può essere altro che la volontà di sé stessa o di potenza. In forma più prosastica, ma perciò anche più incisiva dal punto di vista della cultura Freud dà forma al progetto umanitaristico nella trascrizione dell'analisi psichica in termini di critica della civiltà. Ivi l'appello all'evidenza empirica, quale ultima istanza per dire il senso dell'uomo, rinuncia a qualsiasi riferimento ideale; esso promette solo un po' più di salute, ma che non potrà mai essere la salute definitiva. L'uomo di Freud, che si propone la conversione del Super-Io in consapevole amministrazione del rapporto fra l'Es e la realtà da parte dell'Io, è l'uomo che cammina storicamente verso la propria meta. Svolgimento conseguente di questo umanitarismo sarà lo anti-umanesimo proclamato da alcuni esponenti del pensiero contemporaneo.

Itinerari contemporanei

Il dibattito contemporaneo è interamente caratterizzato dalla problematica ereditata dalla filosofia dell'ottocento e dalla necessità di una ripresa al di là degli esiti aporetici nei quali essa è sfociata: dunque filosofia della crisi in cerca di un punto di partenza più critico. A tale scopo occorre elaborare una teoria della verità che funga da criterio per l'interpretazione dell'esperienza e la decifrazione del suo senso. Gli orientamenti del panorama filosofico contemporaneo si possono classificare in funzione della prospettiva ritenuta prioritaria, la quale comanda l'elaborazione di questo criterio: il punto di vista di una teoria del sapere scientifico nella linea della tradizione positivista e la sua radicalizzazione strutturalista; il punto di vista della prassi che si collega alla svolta marxiana; il punto di vista di una teoria del fondamento, che riprende il problema dell'essere e della totalità nel quadro di una interrogazione radicale sul senso della verità.

La dissoluzione del soggetto

Il primo punto di vista, adottato dalle correnti riconducibili al positivismo (dagli Autori del Circolo di Vienna alla recente analitica del linguaggio ispirata all'ultimo Witt-

genstein e al razionalismo critico di Popper), intende proseguire una delle istanze più originarie della cultura illuminista, la critica al pensiero mitico-fantastico in nome di un sapere rigorosamente scientifico, e, sulla scia di Kant, si propone di elaborare una epistemologia che permetta di delimitare l'ambito del sapere critico dall'ambito dell'ideologia.

La vicenda di questo pensiero documenta in modo emblematico i limiti strutturali conseguenti al pregiudizio che costituisce la sua ispirazione originaria e, in diversa misura, permanente: quella concezione tecnico-operativistica del pensiero e del linguaggio, che pone quali criteri del sapere critico la verifica empirica o il legame deduttivo all'empirico, negando o relegando nei presupposti non scientifici del sapere l'area del senso fondata sull'apprensione intellettuale e sottratta per principio alla verifica.

In questa prospettiva il superamento del dogmatismo degli Autori del Circolo di Vienna, i quali, identificando ciò che è sensato con ciò che è verificabile, condannano il linguaggio metafisico - etico - religioso come linguaggio privo di senso (principio di verificabilità come principio del senso), non dà luogo al riconoscimento di criteri veritativi appropriati ai diversi ambiti dell'esperienza, ma a una forma più

sottile di dogmatismo, la quale consiste nel negare all'area del senso non verificabile la scientificità e quindi quella particolare forma della verità connessa al sapere critico-riflessivo.

Così la filosofia analitica riconosce a ciascun linguaggio la propria logica e la propria funzione, ma poi risolve generalmente i linguaggi non empirici in termini di funzionalità pratica connessi alle diverse forme di vita fra esse irrelate. Similmente il razionalismo critico di Popper riconosce la dipendenza del linguaggio scientifico dal linguaggio ordinario non suscettibile di critica scientifica, ma poi abbandona quest'ultimo alla decisione pragmatica e alla convenzione, giacché il criterio di verità rimane il controllo critico della teoria a partire dagli eventi osservabili che essa permette di prevedere. Perciò l'area del senso priva di un corrispondente empirico (a questa area appartiene la concettualità attinente alla questione del senso della totalità), è rinviata alla pura comprensione fattuale di volta in volta emergente, ma non suscettibile di analisi critica.

La interpretazione positivista (nelle sue differenti forme) nasce dalla assolutizzazione del modello del sapere originariamente elaborato per le scienze della natura o dell'osservazione; e trova la sua apparente plausibilità dal progetto perseguito fin dall'inizio del secolo di estendere tale metodo alle cosiddette scienze umane (la psicologia, la sociologia e l'antropologia culturale): scienze divenute sempre più egemoni, così da caratterizzare la cultura contemporanea e da porsi come sostitutive della stessa riflessione filosofica.

A questa situazione si collega l'espressione più radicale della riduzione positivista, lo strutturalismo. Sorto nell'ambito della linguistica ha trovato recentemente, soprattutto in Francia intorno al 1960, un'applicazione in tutte le discipline concernenti le scienze umane: così Lévi-Strauss all'ambito dell'antropologia culturale; J. Lacan alla ricerca psicanalitica; L. Althusser al pensiero marxiano inteso come analisi rigorosamente scientifica delle realtà sociali; e infine M. Foucault alla filosofia della cultura. Esso, universalizzando il metodo dell'analisi linguistica, la quale facendo astrazione dalla dimensione di discorso e da qualsiasi referenza extralinguistica, considera la struttura del codice della lingua come sistema di

relazioni relativamente permanenti e indipendenti, espressione di un sostrato inconscio, preriflessivo, collettivo-sociale, giunge a negare la funzione cosciente di soggetto da parte dell'uomo e dichiara che la libertà e la responsabilità sono una illusione. Il «senso» è per Lévi-Strauss un sapore specifico avvertito da una coscienza, quando gusta una combinazione di elementi che, presi singolarmente, non offrivano nulla di simile. Il senso non è che un effetto di superficie, mentre ciò che sta al fondo è il sistema.

L'astrazione dalla soggettività implicita nel trattamento scientifico del comportamento e delle espressioni dell'umano, si trasforma dogmaticamente in una negazione, che proclama la morte del soggetto e quindi dell'uomo. Ora poiché il «senso» sussiste come tale nella sua irriducibile emergenza rispetto al significato oggettivato e alla sua base strutturale, solo in vista della relazione alla soggettività e al rapporto inoggettivabile che questa sostiene con un senso totalizzante (la verità), la scelta strutturalista comporta la totale negazione del senso e la riduzione della verità alla struttura.

Ivi, in modo ancor più radicale che nelle diverse forme del positivismo, si consuma la dissociazione fra senso intenzionale e verità in favore di una struttura oggettivata. A ciò si può obiettare con P. Ricoeur, che risponde a Lévi-Strauss. «Per voi non v'è messaggio; voi disperate del senso, ma vi salvate con l'idea che, anche se la gente non ha nulla da dire, per lo meno lo dice così bene che il suo discorso può essere sottoposto alla strutturalismo. Voi salvate il significato, ma è il significato del non-senso, la meravigliosa sistemazione sintattica di un discorso che non dice nulla. In voi l'agnosticismo va unito a un iperintelligenza della sintassi. Per questo siete a un tempo affascinanti e inquietanti» (Esprit 1963, 652). O con Sartre: «L'uomo, per rapporto alle strutture, che lo condizionano, è permanente "fuori", poiché vi è sempre qualcosa di altro, che lo fa essere quello che è. Perciò non capisco che ci si fermi alla struttura. Per me questo è uno scandalo logico» (Alternative 54, 132).

Ma forse occorrerà notare che lo strutturalismo come filosofia è l'espressione paradossale di una cultura, la cui estrema razionalizzazione tecnica ha ingenerato la con-

vinzione della sua intrascendibilità cioè dell'impossibilità per il soggetto di sottrarsi praticamente e di intenzionarne un senso e una verità che vada oltre le condizioni e i limiti dettati dalla cultura stessa. Sotto questo profilo lo strutturalismo ha i suoi precedenti in quelle negazioni di fatto della trascendenza della soggettività e della libertà del pensiero storicista, in cui trovano la loro comune matrice le nascenti scienze sociologiche e psicologiche.

La verità come utopia

La seconda prospettiva, collegandosi alla svolta marxiana nella sua ispirazione emancipatoria e umanistica, si propone di elaborare una ontologia (e correlativamente una teoria della verità) che la interpreti adeguatamente, evitando sia una metafisica naturalistica che assolutizza la struttura materiale, sia una duce la separazione fra l'ideale e il male, e quindi la coscienza falsa. In questo tentativo si riconoscono le prospettive più suggestive della nota scuola neomarxista, l'ontologia della speranza di E. Bloch e il pensiero dialettico-negativo della teoria critica degli autori della scuola di Francoforte. Noi qui ci riferiremo in particolare al pensiero di Th. Adorno, poiché la parabola percorsa dalla sua critica al principio dell'identità ci sembra estremamente significativa sotto il profilo tematico che qui ci interessa.

Essa si compone di tre momenti. Il primo consiste nella sua teoria della conoscenza, la quale afferma la insopprimibile differenza fra il pensiero e il pensato, fra il soggetto e l'oggetto, in ragione della insuperabile alterità del reale, il quale sfugge nella sua singolarità alla presa adeguata del pensiero concettuale. A ciò si collega il suo rifiuto del principio hegeliano dell'identità, denunciato come la forma originaria di ogni ideologia, la massima espressione di quella ragione strumentale fatta propria dal pensiero scientifico-tecnico che genera la figura contemporanea di una «società amministrata», in cui non c'è posto per il diverso e la soggettività è sottoposta a una manipolazione ignara dei propri fini. Vi si riconosce qui la prospettiva che ispira l'analisi sociologica dei Francofortesi, che esercitò un ampio influsso sulla storia civile-politica della fine degli anni '60. A un livel-

lo più teoretico essa comporta l'abbandono del materialismo economico di Marx, della sua teoria della sovrastruttura, ritenuti dogmatici, ultimamente riconducibili al monismo del principio hegeliano dell'identità. Dunque la totalità non è identità.

Il secondo momento consiste nell'affermazione dell'impossibilità di un accesso alla verità della totalità e quindi di qualsiasi certezza assoluta, e ciò in ragione del carattere insuperabilmente mediato di ogni conoscenza. Poiché la conoscenza consiste nella permanente tensione del soggetto alla realtà, ma senza che questa possa mai essere raggiunta, la fondazione speculativo-metafisica della verità è impossibile. La storicità impedisce l'accesso alla verità originaria. Le due vie percorse dalla metafisica sono di fatto impraticabili: poiché se essa pone l'assoluto come il totalmente Altro, conclude a un dogmatismo impensabile; se pone un Assoluto immanente, conclude alla sua entificazione e quindi a un falso Assoluto.

La terza tappa esprime le conclusioni delle precedenti. Poiché la mediazione è intrascendibile, occorre rimanere in essa, evitando sia di assottigliarla, sia di trascenderla (teoricamente). La verità consiste nel «trascendere», nella possibilità di una alternativa alla situazione attuale, nella «negazione determinata» della sua presunta definitività. D'altra parte, poiché questa soluzione dialettica si presenta come teoreticamente instabile (giacché da una parte pone l'assoluto e dall'altra afferma la sua non pensabilità), essa è sottoposta a una tensione, nella quale il divieto di identificare l'assoluto è trasgredito, e ciò in nome di una metafisica in cui ricomponi l'hegeliano principio dell'identità inizialmente contestato da Adorno. Ci riferiamo alla declinazione prassistica della verità, nella quale questi filosofi marxisti ricadono, nonostante il rifiuto della sistematica marxiana, e ciò precisamente per il ritorno di quel principio dell'identità, che costituisce l'anima metafisica sia del materialismo come dello storicismo moderno.

La verità, individuata nella reciproca dipendenza di soggetto e realtà, è successivamente interpretata come il loro prodursi a vicenda, a partire da un impulso o bisogno originario, che sfugge all'identificazione del pensiero, e tende alla perfet-

ta conciliazione di uomo e natura. Si riconosce qui la dimensione utopica del pensiero dialettico, la quale è stata ampiamente sfruttata dallo stesso pensiero teologico (teologia della speranza e teologia politica) ma in modo acritico, giacché essa nel contesto del pensiero dialettico è compresa secondo l'ideale dell'adeguazione pratica, in cui la idea dell'identità rimane il punto di partenza e la categoria suprema del pensiero. La verità è un momento della prassi giusta, essa è un compito pratico affidato all'uomo e tendente alla sua completa autoidentità. L'identificazione metafisica, dichiarata impossibile, ritorna e nel segno contrario rispetto alla posizione fenomenologica iniziale.

La parabola di Adorno è paradigmatica e si ritrova in tutti gli autori del pensiero dialettico neo-marxista. Essa mostra che il passaggio dal dato fenomenologico (la esperienza del trascendere dell'uomo) all'affermazione ontologica di ripensare il significato della differenza che è condizione di possibilità del trascendere, procedendo positivamente alla determinazione del senso dell'essere che questa differenza comporta. Ciò significa riaprire il problema della metafisica, ritenuto impraticabile dopo il fallimento del tentativo hegeliano. In realtà dietro al divieto di porre la questione della verità sta la convinzione che al pensiero metafisico non resti altra possibilità che o la posizione di un Trascendente, che nega la storia, o l'assolutizzazione nella mediazione storica. Ma in questa alternativa si esprime il pregiudizio che l'Assoluto non è pensabile se non come identità e quindi come negazione della differenza. Ciò indica la direzione per il pensiero, che intende corrispondere insieme all'esperienza storica e alla domanda che questa ineluttabilmente pone intorno alla verità: essa consiste nel chiedersi se il carattere mediato dell'esperienza umana, lungi dal costituire l'impossibilità a procedere nella domanda sull'assoluto, non offra il luogo proprio per la soluzione di questa domanda, una volta che si sia rinunciato a pensare l'Assoluto come identità.

Oltre l'esperienza: La verità dell'essere

In questa direzione si è posta, nell'ambito del pensiero contemporaneo, quella scuola, che, inaugura-

ta dalla fenomenologia, conduce, attraverso le filosofie dell'esistenza, alla meditazione heideggeriana sull'essere. Essa inizia significativamente da una ripresa del problema fondamentale dell'evidenza, la cui rimessa in questione da parte di Cartesio aveva inaugurato il pensiero moderno. Si tratta del progetto husserliano di « ritornare alle cose stesse », superando i pregiudizi e le false opinioni e assumendo l'automanifestazione della cosa al pensiero quale criterio per istituire la verità in una riduzione al suo fondamento.

Ciò mostra l'essere della coscienza costituito, da una correlazione originaria (l'intenzionalità), i cui due poli (la soggettività e la oggettività) sono rapportati l'uno all'altro. L'oggettività è sempre il correlato di un progetto della soggettività e d'altra parte non è una sua creazione. Il senso non esiste che per la soggettività (superamento del naturalismo ingenuo); e tuttavia la soggettività non è creatrice del senso, giacché essa lo « costituisce », essendo in relazione alla sua manifestazione, di cui la oggettività costituisce la concrezione.

La fenomenologia dell'intenzionalità denuncia l'impossibilità di intendere la struttura dell'evidenza secondo il modello cartesiano dell'intuizione esaustiva: essa mostra la sua dipendenza da un orizzonte di senso che sta sempre al di qua e al di là di ciò che è esplicitamente inteso. Tutte le interpretazioni riduttive della conoscenza sono in diversa misura collegate al pregiudizio di una concezione univoca dell'evidenza: questa non consiste né nel puro rispecchiamento della cosa, né nella correttezza logica del giudizio, né nello stato psicologico del soggetto, ma nello svelamento che è all'origine della polarità soggetto-oggetto e della loro rispettiva trascendenza.

L'esigenza di interpretare questa scoperta (la quale si presenta come l'acquisizione più coerente della riflessione husserliana al di là della interpretazione idealistica data dall'Autore nella fase intermedia del suo pensiero), impone di rivedere lo stesso presupposto della fenomenologia: il primato dell'intuizione e l'interpretazione restrittiva che le è connessa nella tradizione occidentale, la quale determina l'impossibilità di superare lo schema soggetto-oggetto, rivelatosi insufficiente ai fini di una determinazione dell'essenza della verità.

L'esperienza originaria dell'uomo non consiste nell'intuizione di oggetti da parte del soggetto (la quale è propria del comportamento scientifico), ma nella comprensione dell'esistenza, per la quale l'uomo è da sempre orientato a un senso totalizzante, nel cui orizzonte inspicito egli incontra, conosce e utilizza le cose. In ciò consiste la svolta operata da Heidegger in « Essere e tempo », i cui risultati dovevano dare l'avvio alle diverse filosofie dell'esistenza, in cui l'interpretazione dell'enigma dell'uomo consistente nell'apparente) contraddizione fra la trascendenza-libertà e la finitezza, approda, a seconda dei casi, o all'affermazione nichilista dell'assurdità dell'esistenza (Sartre) o all'affermazione dell'apertura al Mistero dell'essere da attuarsi nella decisione della fede (Jaspers, Marcel), ma in cui l'assenza di una adeguata riflessione ontologica o mantiene l'analisi a un livello di semplice descrizione, o risolve nella decisione fattuale il difetto di fondazione sul piano del senso.

La difficoltà fondamentale, chiaramente individuata da Heidegger, consiste nel passaggio da una analitica dell'esistenza a una fondazione del senso dell'essere. Ciò mostra i limiti dello stesso punto di vista esistenziale: o più precisamente (e in ciò consiste l'intuizione che segna la svolta interna alla riflessione heideggeriana) denuncia i condizionamenti impliciti che la concezione dell'essere dominante nella filosofia occidentale esercita sul pensiero: la concezione che, identificando l'essere con la presenza costante, lo ritiene evidente e di conseguenza trascura di interrogarsi positivamente sul senso dell'essere e sulla differenza dall'ente.

La concezione heideggeriana dell'essere costituisce il risultato della sua reinterpretazione della storia della « metafisica », in vista di una riappropriazione della sua permanente verità. L'essere deve essere pensato a partire dalla differenza, in seno a un comportamento che, pensando l'essere, evita ogni separazione: concretamente come lo svelamento che è sempre anche nascondimento, un darsi che è anche un sottrarsi: non come due ambiti separati, da una parte ciò che è manifesto e dall'altra il puro ignoto, ma come ciò che si rivela in ciò che propriamente è nel sottrarsi che è al cuore dello svelarsi. In questa « differenza » consiste la verità del-

l'essere, l'essere che è in sé stesso la verità originaria, alla luce della quale si deve comprendere l'essenza dell'uomo e il ruolo che gli compete in rapporto a questa verità.

Essa è descritta nel saggio «Tempo e essere» mediante il concetto di «destinazione», cui sono connessi i tre seguenti aspetti, dai quali risulta la struttura della «differenza»: il carattere di indisponibilità-gratuità, il quale preclude di pensare la verità secondo lo schema univoco della necessità e introduce la libertà come categoria dell'originario; la differenza-coappartenenza fra l'origine e il termine della donazione, la quale non consente alcuna ipostatizzazione e proprio perciò istituisce e mantiene l'assoluta differenza; il riferimento all'uomo, la cui risposta è positivamente richiesta senza essere preconstituita dalla donazione, in vista della istituzione storica della differenza secondo la misura resa possibile dalla destinazione.

Poiché l'essere non è né una potenza separata dall'uomo, né il prodotto della sua soggettività, ma il fenomeno insieme necessario e indispensabile della sua singolarità, si possono comprendere le due proprietà apparentemente contraddittorie, la trascendenza e la finitezza, che caratterizzano l'essenza dell'uomo: l'essere, che si dà nella differenza, pone l'uomo in una apertura liberante nei confronti di qualsiasi dato storicamente raggiunto o raggiungibile, in direzione del senso totalizzante, il quale soltanto corrisponde all'apertura infinita dell'uomo, e come tale costituisce la sua possibile salvezza.

Il rapporto dell'uomo alla verità dell'essere, poiché non è riconducibile all'evidenza concettuale, si attua originariamente in un linguaggio, il quale, dovendo dire la differenza, è essenzialmente di natura poetico-simbolica. La riflessione filosofica è sempre posteriore e relativa a questo linguaggio, nel quale l'uomo articola la sua comprensione del mondo; e il suo compito consiste nell'elaborare il criterio veritativo per la sua corretta pensabilità. In questo senso il pensiero non propone un sistema, che stabilisce deduttivamente i contenuti dell'esperienza, ma elabora la struttura ontologica, che costituisce per ogni esperienza la condizione della sua verità.

Ciò vale a un titolo speciale per la questione di Dio: sul piano dell'apertura del senso non è compito

del sapere filosofico istituire la relazione dell'uomo a Dio, giacché questa è data nell'esperienza poetica, che è sempre anche esperienza della rivelazione di Dio. D'altra parte il pensiero, che pensa la verità dell'essere e ne elabora la struttura, determina lo spazio ontologico, in cui si colloca la stessa rivelazione di Dio e si pone quale istanza veritativa del linguaggio in cui questa si esprime.

In questo modo Heidegger ritiene di superare l'aporia del passaggio dalla trascendenza antropologica (il trascendere dell'uomo) alla trascendenza teologica (l'affermazione di Dio), che paralizzava il punto di vista esistenziale; e ciò perché l'aporia si rivela conseguenza della riduzione antropologica della differenza, operata dal soggettivismo moderno, di cui il punto di vista esistenziale è ancora vittima. La restituzione della differenza ontologica libera il pensiero dall'ipoteca antropologica e offre il mezzo concettuale per pensare le diverse modalità della trascendenza, di cui quella teologica costituisce la forma suprema.

Benché il significato del pensiero heideggeriano debba essere ancora precisato e le possibilità da esso offerte ancora verificate, esso costituisce il punto di riferimento più stimolante nell'attuale dibattito filosofico per un ripensamento della questione della verità, in dialogo e non in rottura con la sua ininterrotta tradizione. Perciò, a conclusione di questa analisi storica e nell'impossibilità di una ripresa sistematica del problema, ci limitiamo a un'osservazione critica relativa alla prospettiva heideggeriana, la quale, esplicitando il punto di vista che ci ha guidato nell'analisi, faciliti una personale rilettura dell'intera vicenda.

Essa riguarda l'indeterminazione che riguarda la riflessione heideggeriana nello svolgimento delle sue intuizioni, la quale è stata giustamente ricondotta alla sottovalutazione del carattere assertivo del conoscere in favore dell'apertura preconcettuale e alla conseguente limitazione delle possibilità del pensiero riflessivo. La preziosità quasi esoterica del linguaggio delle ultime opere di Heidegger ne costituisce una conferma. Ora ci si chiede se l'intuizione centrale di Heidegger, lungi dall'essere falsificata, non sarebbe liberata da ogni ambiguità, se, insieme alla sottolineatura della dipendenza del giudizio ontologico

dall'apertura al senso dell'essere, non fosse riconosciuta l'insuperabile condizione giudicativa del conoscere umano, il quale accede alla verità sempre e solo mediante il giudizio.

L'impossibilità di cogliere positivamente e esaustivamente il senso dell'essere che si dà nella differenza, fa sì che il giudizio apodittico, che separa il vero dal falso, si esprima in modo negativo, lasciando aperta la determinazione dello spazio che esso circoscrive. E tuttavia, se non si vuole esporre all'indeterminazione e quindi all'ambiguità l'intuizione ontologica, il ruolo del giudizio deve essere rivendicato. La coppia svelamento-nascondimento, la quale attiene alla manifestazione del senso dell'essere, deve essere integrata con la coppia verità-falsità, e ciò affinché la prima cada all'interno della verità.

Più concretamente: l'affermazione heideggeriana della priorità dell'essere e della sua destinazione nei confronti del progetto umano rischia di capovolgersi nell'assolutizzazione della risposta umana e quindi di nuovo in una «confusione» fra la verità e la storia, se lo spazio dell'umano e della sua libertà non è compreso nella sua specificità. Per preservare la differenza, occorre mantenere a un tempo l'indisponibilità della verità e la libertà della risposta umana. L'approfondimento di questa riflessione costituisce la premessa per una discussione del problema della fede, concepita non come esteriore alla struttura originaria della verità, ma come la sua attuazione concreta, conseguente all'impossibilità di ricondurre l'essenza della verità al piano dell'evidenza concettuale. In questo senso la questione filosofica della verità si collega alla questione teologica della fede, dove la fede si configura come la anticipazione positiva del senso ultimo della verità, resa possibile da quell'avvenimento che si pone nella storia come l'Evento e il Simbolo assoluto della verità. Ivi la discontinuità fra questo Evento e la storia umana costituisce la conseguenza necessaria della trascendenza-indisponibilità della Verità; e d'altra parte proprio questo Evento istituisce e rende pienamente intelligibile la storia, fornendole quella anticipazione di cui l'uomo non può disporre, ma solo riconoscere ed accogliere, per poter progettare liberamente il senso della propria storia nella Verità.

Ma fu speranza il dolore di Giobbe

Paolo Giuntella

Vorrei cominciare col leggersi alcune frasi dell'introduzione dell'ultimo libro di Achille Ardigò «Crisi di governabilità e mondi vitali» perché credo esprimano con grande efficacia il significato della riflessione che in modo così disperato e affrettato ciascuno di noi cerca di fare, di una riflessione che non è slegata dal farsi anche tragico e convulso di questa storia che stiamo vivendo.

«All'inizio di un nuovo decennio, tornano ad avere rilevanza tematica problemi essenziali per la condizione umana che pensavamo invece ben avviati a soluzione: la preservazione dell'umanità dall'autodistruzione delle sue armi atomiche e dalla violenza omicida di ogni tipo, la provvista delle risorse naturali per la vita e lo sviluppo dei popoli, la preservazione della persona umana dall'isterilimento di quella dimensione che E. Husserl ha chiamato dei "mondi vitali quotidiani"».

Che ora si riaprano tali angosciosi problemi, con assai più insicurezza rispetto agli anni appena passati, è anche un segno che la civiltà dello sviluppo economico senza precedenti (e delle relazioni predatrici con la natura interna ed esterna) ha da essere posta in discussione al tribunale del senso della vita. Ma il rischio è che non si trovino giudici capaci di farsi sentire e di agire senza sospetti. (...) Un terreno comune di ricerca è almeno evidente: come preservare, nella crescente anonimia delle organizzazioni sociali, comunicazioni intersoggettive e prassi che consentano la riproduzione di forme di convivenza non alienate, di comunità capaci di formazione discorsiva del consenso, almeno sulle decisioni più rilevanti per la sopravvivenza della specie umana. (...)

La tradizione sta morendo. Salviamo almeno la capacità di riaccendere il fuoco del senso della vi-

ta, senza prodotti dagli effetti incontrollabili nella foresta umana. E controlliamo che la foresta non nasconda rampe di missili pronti a far trionfare la morte».

Questo è, secondo me, il quadro complessivo entro cui noi, consapevolmente o inconsapevolmente, ci troviamo a vivere, a studiare, a sopravvivere in certi casi, a esperire la nostra condizione non solo giovanile, ma più profondamente esistenziale, nei confronti della tragicità quotidiana degli avvenimenti storici.

Ciò che io ho cercato di fare è una riflessione interrogativa sulle trasformazioni che ci sono state negli ultimi anni nella condizione universitaria, soprattutto sul senso e il significato dello studio in rapporto alla storia che abbiamo di fronte, che ci fa consapevoli di vivere in una stagione di profonde e radicali separanze e schizofrenie e che quindi ogni dato dell'esperienza è suscettibile di diverse interpretazioni e lascia apparire solo delle magmatiche tendenze.

Dopo l'utopia negativa

Usciamo da un decennio che è restato un sentiero interrotto e che ha avuto esiti tra loro profondamente diversi e che sembra non lasciare tracce di esiti sistematici. L'unica sistematicità è la distruzione intelligentemente creativa che il movimento studentesco del '68 ha operato del vecchio sistema liberale dell'università e dei possibili sistemi di razionalizzazione «americana» dell'università.

Il superamento di questa fase nell'incertezza assoluta di progetti e di idee avviene facendo sanguinare le precomprensioni del nostro vissuto di militanti provvisori, reduci da distruzioni di ogni tipo di sistematicità e metodologia.

Un'analisi storica più attenta del

'68 dovrebbe portarci ad analizzare impietosamente l'impatto del disegno utopico globalistico di universalità, che era sostanzialmente un disegno «negativo». Ardigò sostiene che tutto questo è dovuto a una vera e propria «rottura epistemologica» avvenuta tra il '68 e il '72 «più sul terreno dell'eplosione esistenziale, della dialettica negativa, tra le masse di giovani studenti, lavoratori e donne, nei confronti dell'universo integrato largamente alienato del neo-capitalismo consumistico e del "socialismo reale" oppressivo che non nei termini di una insorgenza forte di pensiero alternativo innovativo».

Ardigò identifica questa rottura con l'assunzione soprattutto di Marcuse come ideologo di questo sforzo demiurgico di sola distruzione. D'altra parte l'aspetto positivo di questo momento di distruzione nasceva dal fatto che la rivolta (fenomeno legato anche ad un periodo di larga espansione economica all'interno del sistema keynesiano, e di un sostanziale ottimismo nei confronti dello sviluppo) era l'ultima rivolta romantica, l'ultima ricerca di una ricomposizione ideologica dell'unità del sapere contro i meccanismi razionalizzatori della società industriale al culmine della sua esuberanza espansiva e già in vista dei successivi esiti post-industriali.

La rivolta distruttiva del '68 fu in sostanza la rivolta contro un criterio di funzionalità dello studio, della professione, contro una costituzione di intellettuali che lo Stato assistenziale aveva già privato della loro identità. Il '68 è la prima generazione post-liberale in occidente che sia pur in modo negativo, distrugge un sistema che è sopravvissuto a se stesso, cioè un sistema di università tardo-liberale.

Nel dopoguerra l'università è una sintesi di compromesso tra il primato humboldtiano della filosofia

da un lato, e, dall'altro, la ricerca americana di un modello più positivistico di università. Ma l'incapacità di superare questo compromesso, che era compromesso tra una concezione unitaria del sapere e una concezione specialistica e progressiva dell'organizzazione del sapere stesso, ha determinato soprattutto in Europa, dove più pesanti erano le eredità della prima concezione, una sorta di vacanza di idee e di progetti sull'università stessa; e in fondo la 2314 di Gui, che resta probabilmente uno degli esempi più interessanti di riforma universitaria concepiti negli anni '60 e che per altro noi distruggeremo punto per punto, era l'espressione massima di quella forma di compromesso.

D'altro canto l'esperienza dei « controricorsi » del '68 rivisitata oggi è addirittura una regressione rispetto a quel tipo di progetto perché tendeva ad assolutizzare un ritorno ad un primato ideologico e ad una funzionalità rivoluzionaria egualmente esterna al senso stesso dello studio. C'era però un legame più profondo con quanto paradossalmente Gramsci e i Laureati Cattolici avevano pensato negli anni '30 nei confronti della professione e dell'università.

Occorre però affermare con consapevolezza che il dopo-'68 è il primato dell'incertezza e della sopravvivenza. La stessa incapacità politica di attuare riforme dell'università denuncia questo radicale vuoto di idee non solo delle forze politiche prese in se stesse ma probabilmente degli stessi sistemi di stato assistenziale in profonda crisi di identità nell'età tardo-capitalistica. Che significa? Significa che il Welfare State non possiede una sua idea di università che non sia il compromesso tra l'università liberale e l'università missionaria di eredità cristiano-peronista, generosa ma incapace di uscire da questa dimensione. Il Welfare State al più riesce ad ipotizzare, in alcune realtà particolarmente privilegiate come nei paesi scandinavi, un'università che realizza un nuovo tipo di funzionalità, ma quando la crisi ideologica dello stato assistenziale è al suo culmine anche ipotizzare una diversa funzionalità dell'università diventa impossibile. Per questo in un certo senso l'incapacità di riformare l'università che dimostra la classe politica italiana diventa paradossalmente una scelta più consapevole di quella della classe



politica francese che tenta di dare una riforma all'università non riuscendo però a dare ad essa un corpo, una prospettiva.

Questo fatto è dimostrato anche dal diminuito se non disperso dibattito sulle professioni, sull'identità dell'intellettuale, sul senso della cultura. L'ultimo sussulto di questo dibattito fu il lavoro, senza dubbio massimalista anche se da rileggere, dei Quaderni Piacentini, che ebbe tra l'altro un *retentissement* al Convegno della FUCI del 1970 a Perugia, almeno in un gruppo di studio. Quel dibattito prima del '68 era sostanzialmente legato solo alle ipotesi di distruzione e proponeva un superamento eversivo della professione borghese e dunque dell'organizzazione delle professioni capitalistiche che nei fatti si è rivelato un sogno assolutamente neoromantico, intellettualistico e quindi destinato necessariamente a morire, da un lato in una netta e chiara forma di impostura e dall'altro in una sorta di nevrosi coscienziale che è rimasta l'eredità della parte più sensibile di quella generazione.

Eclissi del senso e crisi dell'Università

Gramsci negli anni '30, anticipando questo dibattito, aveva scritto: « Anzitutto in linea generalissima l'università ha il compito umano di educare i cervelli a pensare in modo chiaro, sicuro, personale, districandoli dalle nebbie e dal caos in cui minacciava di sommergerli una cultura organica, pretenziosa e confusionaria ad opera di letture male assorbite, conferenze più brillanti che solide; conversazioni e discussioni senza costruito. Il metodo che la disciplina universitaria prescrive per ogni forma di ricerca è ben altro e ben altro è il risultato: è la

formazione dell'intelletto, di un abito di ordine e di sistema, di un abito da riportare ad ogni conoscenza nuova nella quale si faccia sintesi delle conoscenze che possediamo e delle conoscenze che possederemo per aggiustarle insieme e, quel che più importa, per trovare l'accettazione e l'uso di certi principi come centro di pensiero. La disciplina universitaria deve essere considerata come un tipo di disciplina per la formazione intellettuale, attuabile in istituzioni però non universitarie almeno nel senso ufficiale ».

Qui forse c'è l'intuizione più moderna di quello che sarebbe poi avvenuto. A questa ipotesi faceva da controcanto nello stesso periodo l'articolo su *Studium* di Sergio Paronetto su « Le professioni per la rivoluzione », che resta forse la prima teorizzazione in un ambito culturale diverso da quella di Gramsci, di un senso non meramente funzionale della professione e di una prospettiva non più liberale del ruolo delle competenze e degli intellettuali. Il risultato complessivo di questo dibattito svoltosi prima della crisi degli anni '70 resta comunque una certa liberazione dell'università nel senso che indicavano in campi diversi Gramsci e Paronetto.

Ma con quale peso umano e con quale costo culturale? e che cosa significa l'uscita da un ambiente di metodologia e di ricerca e cosa significa la rinuncia ad ipotesi di università?

In realtà i costi umani, culturali e politici di quanto è accaduto negli anni '70 non sono ancora registrabili se non in modo assolutamente episodico attraverso semplici suggestioni. E d'altro canto c'è da chiedersi in che modo la caduta di senso generale della vita, la caduta del rapporto tra mondi vitali e sistema sociale, che Ardigò ha descritto sulla base di una rilettura di Husserl, Schütz e in parte Haber-

mas, influisca sulle sorti dell'università fino a rendere impossibile un'analisi sull'università presa in se stessa.

Che cosa significa la caduta di ipotesi, di progetti di università all'interno di un più complessivo fenomeno di perdita del «senso» del sistema sociale?

Stiamo vivendo la transizione sanguinosa dalla stagione dell'Eso. do alla stagione di Giobbe. L'insorgenza neo-romantica del '68 è stata l'ultima grande stagione di affermazione dell'utopia. Utopia recuperata sia nel senso escatologico, sia (e questo forse è stato il gesto più prometeico e al tempo stesso più «dostoievskiano» e più suicida) nel vissuto immediato esistenziale. Ma accanto a questo fatto tipico di una generazione, le condizioni complessive dell'ambiente culturale ed economico sostenevano ancora come praticabili ipotesi di ottimismo illimitato sulle risorse che coincidevano con una cultura della speranza espressa dalle teologie della speranza e della liberazione.

La crisi interna agli anni '70 che culmina in una crisi di identità dello stato assistenziale e della sua ideologia, produce progressivamente la transizione ad un'epoca in cui non è più la speranza lo strumento di conoscenza, ma il dolore di viene cognizione e paradossalmente (ed è questo che la determina come epoca di Giobbe) la cognizione della paura e del dolore determinano il riemergere radicale di nuovi bisogni che sostanzialmente sottono il problema della felicità.

Il rapporto tra dolore e felicità è inscindibile proprio perché una nuova definizione di felicità è possibile soltanto attraverso una nuova cognizione del dolore, e viceversa, l'emergenza della stagione della paura dopo l'ottimismo dello sviluppo determina la crisi radicale della politica. Nasce così oltre la politica non solo il problema del rapporto tra pubblico e privato, personale e politico, ecc., ma anche quello di alcuni bisogni non immediatamente primari sul piano economico, ma fondamentalmente primari sul piano dell'esistenza, come bisogni che assumono una valenza politica.

Il bisogno di felicità è una forma di richiesta, di domanda radicale di senso della vita. Che cosa significa in rapporto al nostro discorso tutto questo? Significa il passaggio dall'ultima stagione, il '68, di demiurgico tentativo di ricomposizione ideologica del sapere, di tenden-

za creativamente distruttiva dell'università, alla stagione della cultura del «frammento», alla disperazione nel quotidiano senza senso, alla ricerca di ricomposizioni tra separatezze e schizofrenie nei frammenti, nella consapevolezza dell'impossibilità della ricomposizione, ma anche nella consapevolezza che il frammento è l'unica possibilità di toccare tutto, di sapere tutto, di cercare di leggere tutto. Il frammento significa un impoverimento e un imbarbarimento della capacità magisteriale, esso denuncia la frattura che è avvenuta tra i mondi vitali e il sistema sociale negli ambiti di produzione di cultura, ma nel frammento c'è la fangosa fertilità di tutte le età di transizione.

D'altro canto alla frammentarietà della cultura dei maestri corrisponde la progressiva frammentarietà della cultura dei discepoli. Al progressivo trasformarsi del ruolo dell'intellettuale maestro in ruolo di intellettuale giornalista corrisponde il progressivo trasformarsi del ruolo dello studente in ruolo di studente fruitore del giornale.

La «tranquilla disperazione»

Questo corrisponde al definitivo deflusso dell'ultima insorgenza utopica, al definitivo drammatico impantanarsi dei residui del movimento nel '77, e all'emergenza di quella che Ardigo chiama, dopo la rivolta straccionesca del '77 (che però costituisce il passaggio alla proletarianizzazione della rivoluzione borghese del '68), la «tranquilla disperazione» dell'inizio del decennio.

In che cosa la «tranquilla disperazione» contraddistingue la condizione giovanile e studentesca? In un ritorno radicale di individualità di cui esistono già i primi segni, statisticamente rilevati, come per esempio quello di un ritorno allo studio individuale. Questo testimonia il passaggio dal primato della piazza e del collettivo dell'inizio del decennio al ritorno alla riflessione, allo studio di tipo individuale.

Ma su quale ipotesi? Sostanzialmente su nessuna ipotesi, perché lo Stato assistenziale ormai alla sua estrema decadenza non propone nessuna ipotesi di università e, d'altro canto, la memoria perduta dell'azione creativamente distruttiva del '68 non informa più nessuna delle controipotesi possibili emergenti nel mondo giovanile e studentesco. In realtà allora sopravvive

soltanto la disperata tranquillità o la disperazione tranquilla non solo dei singoli che ritornano allo studio e restano comunque ignoranti, ma anche dei movimenti, delle associazioni, dei gruppi che agiscono nell'università. Allora c'è da chiedersi se tra i due inizi del decennio '70 e del decennio '80 non esista appunto una sorta di radicale spartiacque biblico, se sia accettabile questa riduzione di speranza, se necessariamente Giobbe debba essere il profeta della stagione del riflusso e non invece il profeta di quel dolore che preannuncia una nuova liberazione. Insomma l'emblema disperata tranquillità della comunità nazionale e occidentale va subito oppure va assunta da parte dei credenti consapevoli dei nuovi bisogni emergenti sottesi a questa tranquilla disperazione?

Sul piano della coscienza personale e della coscienza collettiva la caduta dei grandi sistemi ideologici capaci di motivare le persone, i gruppi sociali, i mondi vitali apre squarci slabbrati assetati di senso della vita, di significato, di domanda radicale sulla morte, domanda non risolta dalla cultura dominante che resta una cultura di esorcizzazione della morte. Emerge da tutto questo una domanda di felicità non come domanda di soddisfacimento di bisogni primari e di consumi individuali, ma come domanda di soddisfacimento etico, come riscoperta del senso del dolore e della separazione, delle schizofrenie e delle radicali solitudini, dopo la caduta della piazza, dei bar, dei circoli, delle certezze dello sviluppo illimitato.

D'altro canto l'ultimo interrogativo che ci pone è se ha ancora senso un'ipotesi di università di studio e persino di rapporto tra mondi vitali e sistema sociale, cioè di una nuova forma di controllo sociale che non tenga conto (evitando però le soluzioni illuministiche o cristiano-missionarie) di quello che comunque è avvenuto negli ultimi trent'anni a livello di produzione della cultura. E in particolare dell'emergere prepotente e radicale dell'informatica come pietra d'inciampo di ogni sistema di riflessione culturale, come pietra d'inciampo per la filosofia, la psicologia, la psicanalisi, la storia e tutte le scienze e soprattutto come pietra d'inciampo per gli operatori dell'informazione. Se cioè si possa eludere il problema della comunicazione, del linguaggio, della trasformazione delle agenzie culturali.

Si può giudicare soltanto moralisticamente l'imbarbarimento senza tenere conto del nodo esistente della comunicazione, della trasformazione dell'acculturazione nel mondo occidentale e industrializzato, cioè del rapporto esistente tra lo studio codificato (il sistema codificato universitario) e la realtà nuova di dominazione degli strumenti di apprendimento culturale che è rappresentato dal mondo dei mass-media? Si può continuare a considerare separati questi mondi e a ignorare la realtà che è anche di devastazione, di impoverimento, di imbarbarimento, ma che comunque esiste e che non può essere analizzata moralisticamente o risolta assecondando le tentazioni « ludistiche » di distruzione o di ritorno indietro?

E infine l'ultima sollecitazione: se questa situazione che abbiamo descritto esiste, se è vero che esiste questa transizione dal tempo dell'Esodo si pongono i giovani credenti all'interno del mondo universitario? In che modo i giovani credenti si possono o si debbono porre il problema del rapporto tra senso della vita, sistema sociale, e trasformazione del sistema sociale?

Ma direi di più: è possibile ancora definire nei modi in cui li hanno definiti Schütz, Husserl, Ardigò, i « mondi della vita »? È possibile rintracciare a partire da essi una domanda di senso della vita che riporti appunto dagli intrecci di familiarità, di affettività, di fraternità, di primitività assoluta, se in fondo anche all'interno della familiarità e dell'amicalità noi viviamo già questa stagione di separatezze, se cioè gli stessi mondi vitali sono in fondo sconvolti da un'interna separatezza?

E qual è la forma in cui si va ricomponendo, dopo l'avventura utopica neo-romantica dell'inizio del decennio, la schizofrenia che ciascuno di noi porta dentro di sé? Ed è possibile accettare il primato della morte dell'ottimismo sullo sviluppo e quindi il primato della paura, o non è forse la condizione cristiana di questi anni che si aprono la condizione del recupero del tragico non come denuncia caduta di speranza, ma come ottimismo tragico che sia consapevolezza della Babele che si vive, ma anche consapevolezza della possibilità di riaprire proprio sull'interrogativo del senso della vita una prospettiva di liberazione e di trasformazione?

(dal registratore)

Condizione universitaria e domanda di senso

L'uomo: una storia per la verità

Filippo Franceschi

Nelle analisi più recenti al centro della condizione universitaria sta la questione del senso. E' essa peculiare agli universitari o al mondo giovanile? O perché è più consapevole tra gli universitari?

Paul Ricoeur afferma che nel « processo di razionalizzazione » odierno, cioè alla capacità progettuale dell'uomo, si assiste a una contemporanea perdita di senso, di significazione, uno scolorimento delle cose. Quali le cause di questa severa annotazione? Almeno qualcosa è possibile qui rilevare. Il crollo del mito del progresso, che è venuto a smentire speranze eccessive, minando capacità progettuale ed entusiasmo. E' sopravvenuta inoltre la crisi delle ideologie, compresa quella radicale, che rappresenta una crisi di cultura più che una nuova ipotesi d'uomo. Ciò comporta anche una mancanza di capacità persuasiva. Lo spazio delle utopie, quindi, come un progetto o forza che stimola l'uomo, si è progressivamente ristretto. Una civiltà va in crisi quando manca la capacità di progettare l'esistenza umana. Oggi permane incertezza sull'uomo. C'è un dissenso sul modo di intendere l'esistenza umana. I valori non hanno più un contenuto preciso o almeno univoco.

Infine, assistiamo al rifiuto della memoria. Si proclama l'autonomia della storia. Si prendono le distanze dal vissuto umano. E questo ha un risvolto mortale, perché mancando la memoria vien meno la prospettiva. Un'insicurezza profonda quindi intacca l'intimo dell'uomo.

L'Università tende a educare al senso critico e fa leva sulla capacità creativa. Tuttavia è una condizione precaria perché abbraccia un breve periodo di tempo, a cui si aggiunge la crisi della condizione dell'Università. E' troppo facile pensare di cambiare senza impegno. Il cambio avviene seguendo la realtà,

dall'interno. La palingenesi rimane un mito.

Il problema consiste nell'individuare un punto di riferimento, un approdo sicuro al quale riferirsi. Cercare un principio, una verità fondante da cui origina tutto il resto: una fede o una ideologia. Il nostro problema di fondo è come ridare coesione e senso alle varie esperienze, come dare unità alla nostra vita. Può ridursi il problema alla domanda religiosa?

Partiamo da un dato, confermato nel simposio dei vescovi sui giovani, secondo il quale la grandissima percentuale dei giovani (90%) — quindi anche gli universitari — afferma di credere in Dio. Si crede in qualcosa che, in ogni caso, trascende l'ordine dell'esperienza storica. Credere in Dio non vuol dire necessariamente credere in qualcuno con il volto ben definito, nel Dio di Gesù Cristo. Però è certo che questa è l'eterna domanda che va al di là del dato storico e quindi che dà un punto di riferimento a cui collegare i molteplici aspetti della esperienza umana per dar loro una unità.

Ed ecco allora la *prima domanda*. La fede cristiana è una risposta alla domanda di senso che oggi i giovani pongono? Prima di rispondere a questo interrogativo, che in gran parte merita una risposta positiva, vorrei chiarire meglio che cosa noi intendiamo con questa parola.

Ho la vaga sensazione che anche quando parliamo tra noi che siamo cristiani, non abbiamo sempre presenti certi aspetti che a mio avviso sono fondamentali. E scivoliamo sempre, pur facendo affermazioni molto perentorie, in materia ideologica. Ora la *fede cristiana* ha come suo fondamento un evento storico. In parole più semplici, alla origine della fede non c'è un enunciato teorico, una splendida dottrina, una idea astratta, ma un *even-*

to storico. Questo dice già come sia impossibile ridurre la fede a ideologia. Anzi, non aver chiaro questo, introduce talvolta su percorsi che finiscono per essere degli alibi. L'evento storico è questo per la fede cristiana: nella storia Dio ha parlato. Questo è il grande evento, che ha dato senso a tutta la storia, che anzi ha introdotto nel discorso della storia umana questo movimento, questo dinamismo che orienta la storia dell'umanità verso traguardi di salvezza: è questo « parlare » di Dio, concreto in una persona, che è Cristo Signore. Quindi all'origine della fede cristiana è un evento, che si compie in una persona. E' già chiaro quindi che la fede non è un rapporto con un'idea astratta, ma con una persona viva, che fa vivere un interlocutore, che chiama ad un rapporto che traduciamo in un *rapporto di alleanza*. Il rapporto di alleanza non è stipulato semplicemente su delle norme esterne che sfiorano la coscienza o l'esistenza dell'uomo, ma che incidono nella coscienza: la legge nuova, che è iscritta nel cuore dell'uomo: « porrò dentro di voi il mio spirito, porrò dentro di voi la mia legge » (cf. Ger. 31,33). Quindi la fede cristiana nasce da un rapporto interpersonale, in forza del quale accogliamo questa parola e, aderendovi, stabiliamo una relazione con Dio, che si chiama *comunione*, in forza della quale cominciamo a conoscere. Il conoscere della fede nasce dunque all'interno di questa accoglienza della parola che ha dato vita ad una relazione interpersonale, in forza della quale noi cominciamo a conoscere noi stessi e Dio che si manifesta. La salvezza è proprio questo partecipare la vita che Dio ci comunica parlando. In parole banali, ma sottratte anche da ogni possibile interpretazione riduttiva di tipo illuministico, la parola di Dio non è la parola professorale, che mi insegna qualcosa altrimenti inaccessibile, ma è una parola che, accolta, mi fa essere diverso da quello che ero; cioè, una parola che mi cambia. E il cambiamento avviene attraverso questa relazione con Dio.

Allora si capisce come la fede costituisca di per sé questo *fondamento*. Non è a caso che nella Scrittura una delle immagini portanti con cui viene presentata la fede e la stessa persona del Cristo è proprio quella della « Roccia », di una pietra sulla quale si innalza l'edificio dell'esistenza, che le dà compattezza e solidità. In forza di que-

sto, l'esistenza umana acquista una *prospettiva* e ha anche una *norma*, che mi viene comunicata attraverso la relazione vivente con Dio e che è stata tradotta nel comandamento nuovo, che compendia tutta la Legge e tutti i profeti. Come *norma dell'esistenza umana* è stabilita la *comunione*. « Amatevi come io vi ho amato » (Gv. 13,34), significa stabilire una comunione, tradurre come norma dell'esistenza umana lo spendersi perché altri viva. Una gara, in forza della quale, uno realizza se stesso favorendo la realizzazione degli altri. Allora l'esistenza si fa impegno nell'espressione più concreta, che nel Vangelo è chiamata: *sequela*.

E' a questa luce che molti valori acquistano significato. Esso va oltre a quello che l'intelligenza umana di per sé è già in grado di cogliere (anche se faremo subito appello all'intelligenza umana, perché alla ricerca di senso abbia una risposta adeguata). Valori come fraternità, giustizia, pace, vanno, nel loro contenuto ultimo, al di là di ciò che l'esperienza umana ha potuto pensare. Nella tradizione anche classica tali termini non raggiungono la profondità che hanno invece nel vocabolario cristiano: ad es. giustizia e pace in tutto ciò che comporta un disegno di riconciliazione.

La ricerca come risposta di senso

Basta questa fede come fondamento perché tutto acquisti un senso o è richiesto dell'altro? O a sua volta la fede si fa domanda di altro, provocazione ad altro? Si danno delle risposte precise. Una risposta (semplificando) di tipo integralistico, che dice: basta la fede; la fede risolve tutti i problemi degli uomini. In maniera *diretta* quindi si presume di trarre dalla fede la chiave interpretativa e risolutiva di tutti i drammi che l'uomo è storicamente chiamato ad affrontare.

Un'altra risposta invece, più problematica, ma che pare più vera, dice: la fede mi *spinge* alla ricerca. Ecco allora il problema dell'uomo, fede e vita... tutta quella molteplicità di interrogativi che non sono automaticamente risolti dalla fede, ma che attendono di avere, a partire dalla fede, una loro soluzione per la quale è esigito un *impegno culturale* estremamente concreto. In parole semplici, la domanda di senso, anche se trova nella fede una

risposta, ha bisogno di essere ulteriormente portata avanti perché è la fede che si fa impegno di risoluzione, impegno culturale, impegno storico. Si fa, guardate bene, necessariamente dialogo e confronto con tutti coloro che cercano e magari danno alle stesse domande risposte non in tutto consone con quella che noi diamo.

L'usura dei valori

Eccò allora il secondo aspetto della domanda di senso. La fede, a mio avviso resta fondamento o punto di riferimento costante (ognuno è libero poi di condurre riflessioni diverse). Uno che non si interroga ogni giorno sulla verità della propria fede, dandola per scontata, è come uno che perde di vista la stella polare e quindi rischia di incamminarsi su percorsi che lo portano a traguardi non proprio auspicati, o, meno ancora, desiderati. E' quindi necessario conservare fisso lo sguardo verso questo punto di orientamento, ma è necessaria la *ricerca*. Qui io procedo esemplificando.

Prima ricerca: a *livello assiologico*. In concreto, è vero che la fede dà un contenuto profondo ai valori, però i valori non esistono solo perché proclamati, non hanno concretezza perché noi li desideriamo. I valori ci sono quando c'è qualcuno che *paga* perché ci siano, quando diventano, attraverso l'azione dell'uomo, una realtà viva. Potete gridare: Pace!, ma se gli animi non sono in pace rimane la conflittualità e la pace resta un ideale remoto, forse ai confini della storia, oppure una formula vaga. Ciò che da noi non è richiesto è di rendere i valori storicamente vissuti o vivibili. Non basta dire: bisogna tendere alla giustizia, ma bisogna saper rispondere come, oggi, in questo tempo, in questo contesto culturale, con i problemi che abbiamo davanti, si dà contenuto a una convivenza sociale. Cosa vuol dire pace, oggi? Cosa vuol dire fraternità? Su questo sarei spietato, fino a esorcizzare e magari a liberare da un vocabolario impropriamente assunto. Perché quando i valori non sono pagati non sono nemmeno proclamati. Il titolo a dire i valori non è avere imparato il loro termine sul vocabolario, ma averli pagati. Questa è un'esigenza della fede, ma che domanda e rinvia ad una ricerca storica, ad un esame concreto, a vedere che volto nel corso della sto-

ria e nella storia di oggi devono assumere. Cosa vuol dire far giustizia all'uomo? Abbiamo parlato e stiamo parlando dei diritti degli uomini e della dignità della libertà. Sono dei bei proclami. Il problema però al quale dobbiamo rispondere è questo: che cosa vuol dire tutelare la dignità e la libertà dell'uomo? In concreto, come servo l'uomo sul piano storico e nel suo processo di liberazione? Come faccio a riconoscere e a far riconoscere che l'uomo è davvero il solo valore sul piano storico? Ecco la necessità della comprensione, dell'indagine, della competenza, dello studio, che la fede in quanto tale non dà. Voi sapete che nessuna affermazione in ordine all'uomo è più solenne di quella cristiana. Nessuna antropologia ha mai raggiunto i livelli di altezza che ha raggiunto l'antropologia cristiana, quando è vista nella sua giusta luce: «lo hai fatto poco meno di Dio» (Sal. 8,6). L'uomo «immagine» di Dio (Gen. 1,16s), vuol dire che lo rappresenta nella creazione. E' una icone vivente. Quindi è il punto di riferimento e di defluenza di tutti i valori. Che vuol dire? Ecco gli spazi aperti alla ricerca.

La storia come luogo dell'uomo

C'è un altro punto su cui si dovrebbe riflettere seriamente. I primi valori sono quelli *etici*, i valori del «dover essere» dell'uomo. Come tracciare un *itinerario* dell'uomo verso il suo compimento? Non è un problema da poco. Perché la condizione umana è la condizione di un «incompiuto». L'uomo è permanentemente un incompiuto. Il dinamismo proprio dell'esistenza denuncia proprio questa incompiutezza. Tendiamo a ritrovare una unità. L'*itinerario* è percorso dall'uomo nella storia, non è astrattamente configurato. Il cammino ha delle connotazioni e delle varianti che sono tipiche del momento storico in cui viviamo. Probabilmente il cammino verso la libertà — anche la libertà liberata di cui parla Paolo — oggi ha delle esigenze e si iscrive su percorsi diversi da quelli soltanto di 50 anni fa. Molte cose sono cambiate e nuove sono le insidie che compromettono la possibile libertà dell'uomo, nuove le forme accattivanti il suo consenso, previo il giudizio critico di sorveglianza su quanto viene comunicato. Oggi nes-

suno più impara soltanto attraverso l'intelligenza critica o i filtri stretti della propria riflessione. Spesso si impara e le idee penetrano in noi attraverso il costume. Per dire che sfuggono alla nostra sorveglianza. Di fatto molti, senza far loro un processo, usano parole non pensate, assumono atteggiamenti che sono indotti, non scelti. Sono problemi che dobbiamo in qualche modo affrontare e risolvere se vogliamo dar senso a questi valori etici dell'uomo.

A *livello semantico*, inteso, nella sua accezione più ampia, come senso dell'esistenza umana. Che significato ha la realtà, la creazione, la storia? Quali valori viviamo? Noi diciamo «natura delle cose». Ma sappiamo che l'atteggiamento dell'uomo di fronte alla natura è profondamente cambiato. C'è l'atteggiamento antico, che guarda alla natura come una specie di divinità perché è una realtà nascosta, la scienza non ne ha ancora carpito il segreto. Quindi attraverso i segni della natura si ha quasi la percezione di una divinità che incombe sull'esistenza umana: è l'atteggiamento *culturale*, adorante della natura. Con l'atteggiamento *scientifico* la natura perde il suo carattere numico e diventa una realtà che invece l'uomo profondamente sonda e ne scopre le leggi. Oggi siamo a un passo ulteriore. Abbiamo la capacità di *trasformare* la natura. Non più contemplarla ma trasformarla. Come si dà significato a questa creazione che ormai è entrata nella sfera del nostro possibile dominio? Come la dominiamo? Come la pieghiamo? Ecco interrogativi che non possono essere elusi.

Così la storia. Un tempo era un po' il *vissuto* dell'uomo. Oggi la storia diventa il luogo della *libertà creativa* dell'uomo. E' l'opera dell'uomo. Con quali prospettive c'è una finalità storica? Si fa presto a dire: «siamo operatori di storia». E' proprio vero che le generazioni nuove sono attive? Le generazioni giovani, malgrado chi proclama la loro autonomia, il loro fenomeno culturale, sono proprio libere? Creano la storia o piuttosto, di riflesso, non subiscono l'iniziativa di altri? E perché? E come reinserirsi in un processo operativo che non è soltanto quello produttivo, ma anche creativo, inventivo: la capacità di organizzare il futuro? E tutta la grande retorica sulla lettura dei «*segni dei tempi*», che in fondo abbiamo subito appiattito a

livello di rilievi sociologici, quasi compiaciuti per questa capacità diagnostica. Non è certo questa la lettura dei segni dei tempi, né basta la lettura diagnostica dei mali perché essi siano curati o gli uomini creino una nuova ipotesi. Leggere i tempi esige una capacità di accostamento al reale, di osservazione, di interpretazione, di intelligenza, di confronto aperto. E questo non solo a livello di esempi, perché i segni non sono i grandi fatti storici. Quelli sono facilmente individuabili. I segni dei tempi sono piuttosto la influenza che il fatto storico ha nella coscienza dell'uomo.

E quindi cambia l'uomo e, attraverso l'uomo cambiato, cambia la storia. Leggere i segni dei tempi vuol dire leggere ciò che si consuma nell'intimo della coscienza umana, come riflesso o reazione ad avvenimenti che ci coinvolgono.

Il dialogo della ragione

Aspetto epistemologico. Accanto alla Verità che come credenti possiamo conoscere e accettare in una adesione profonda, dobbiamo muoverci alla ricerca anche delle verità parziali, che la fede può illuminare, ma non mi dà come immediatamente acquisite. E' la verità «legenda», le piccole verità di cui è fatta la nostra esistenza, di cui si nutre l'intelligenza, di cui si avvale la ricerca, che consente il progresso del sapere.

La ricerca del vero, l'impegno dell'intelligenza! Andiamo a ritroso a rivedere tutta la tradizione e l'impegno per questa ricerca: la filosofia come ricerca della sapienza.

Come procedere in questa ricerca? Direi anzitutto, il *recupero della memoria, della tradizione*. Mi consento di ripetere con Giordano Bruno, che «la tradizione siamo noi». Vuol dire, coglierci ad un momento del cammino dell'umanità a riconoscere che dietro di noi c'è una storia. Il volersi porre fuori della storia è uno degli atteggiamenti più infantili e, se mai fosse possibile dirlo, più incolti che possono essere significati. Anche perché il nostro vocabolario è il frutto di una cultura. Conciliarci dunque con la storia, che vuol dire conciliarci con la stessa capacità di fare storia e di progettare.

Secondo punto fondamentale. *Considerare la ricerca*, non l'indice



di un'inquietudine umana, ma la *nobiltà dell'impegno intellettuale*. Quando è tale, cioè, umiltà di ricerca, serietà di indagine, accertamento dei dati che mano a mano andiamo acquisendo. Accettando come *metodo* il confronto, il *dialogo*. Dialogo vuol dire *ricercare insieme*, per via di *confronto*, per arrivare a una verità più grande. Si parte ognuno col proprio frammento di verità e attraverso il dialogo si arriva gioiosamente a una verità più alta, più grande, condivisa. Il dialogo non è schermaglia dialettica, abilità di vocabolario, fino a inflazionarlo uccidendo la possibilità di comunicare.

Inoltre a me sembra che sia necessaria una certa *serietà e severità*. Severità morale, ma anche sorveglianza critica. Credo che la severità morale sia il necessario compito e una sorveglianza critica. Proprio il rigore morale, la coerenza personale sono esigiti dalla ricerca. Non siamo tutti capaci di creare idee nuove o nuove sintesi. Forse però siamo capaci di riassumere, di accogliere, di condividere e partecipare quello che altri più dotati di noi sono stati in grado di intuire per primi. Se volete imparare e ricercare dovete essere *umili*. E' una virtù poco in uso. Il suo contenuto cristiano è ben altra cosa dal suo significato storico. E' la semplice disposizione quasi entusiasta da parte dell'uomo nei confronti del vero che si comunica. Per imparare dovete essere disponibili ad apprendere; avere la coscienza, che Socrate raccomandava, della propria indigenza. Questo è l'atteg-

giamento grande dell'uomo il quale può permettersi di essere in atteggiamento di umiltà perché il vero lo sovrasta. Il vero è immagine di Dio verità. Ogni frammento di verità invia a Lui. Noi cristiani non ci dobbiamo inchinare a nessuno: re o ideologia o principe. Solo di fronte a Dio, che è «altro». E anche allora in atteggiamento di ricerca, perché non ha bisogno di altro. Proprio per questo chi cerca *prega*. In tutti i grandi ricercatori c'è il momento di preghiera contemplativa e adorante, pronto a ricevere il vero, «i frammenti di vero disseminati nel mondo (cfr. S. Giustino). E attraverso questi frammenti tessere un dialogo con gli uomini con severità e senza cedimenti, ma anche con altrettanta ricerca.

Fare della propria condizione un valore

Come comunicare la fede. Mi limito a dire una cosa. Nulla noi possediamo di più prezioso della fede. Ecco l'evangelizzazione della buona novella, senso che dà senso (per rimanere nel nostro vocabolario). L'evangelizzazione si fa con *parole* e con *atti*, uniti e non disgiunti. I *punti fondamentali* della evangelizzazione: Cristo, l'uomo, la speranza per il futuro, il «camminare insieme verso...». Predicare il Cristo per predicare l'uomo nella sua grandezza e dignità. L'uomo in comunione, l'uomo operatore nella storia. La speranza che sembra ridotta peggio della «piccola sorella», come la immaginava Peguy, che

tutti guardano con aria di sufficienza, ma che sostiene la fede e la carità. Ricordarlo, perché la testimonianza cristiana è anzitutto testimonianza della risurrezione dei morti, fondamento della speranza.

A conclusione, la *condizione universitaria*. Non so se vi piaccia questa vostra condizione. E' un fatto però che non potete eludere. La vostra vita è questa. Ognuno resti là, nella condizione dove si trova, come esorta Paolo, esortazione ripresa da un autore del II secolo. E' inutile imprecare contro i nostri giorni. *Il nostro tempo è questo*. Vorrei invitarvi a essere spietatamente concreti. Non c'è né il domani, né l'ieri. C'è soltanto l'oggi, questo frammento di tempo nel quale giochiamo ad ogni istante il nostro destino. La condizione universitaria è anche un dato sociologico con i suoi problemi e le sue esigenze. Eluderlo non si può. Posso solo consigliarvi di non esasperare inutilmente le *diagnosi* quando soprattutto non approdano verso indicazioni di carattere terapeutico. Io ripeto fino all'esasperazione che di diagnosi si muore. E' necessaria una *terapia*. E' una condizione nella quale oggi si attua la ricerca. Non sprecate questi giorni attenendo giorni migliori o andando con la nostalgia a giorni che sono passati. Oggi e non domani si deve vivere la propria fede. Qui e ora testimoniarla.

Condizione, anche come *modo di presenza nella società*. E' la via di accesso nel tessuto delle relazioni umane, all'interno delle istituzioni, che dobbiamo progressivamente piegare al servizio dell'uomo. Non perdiamoci in discussioni spesso astratte: istituzioni sì, istituzioni no. Esse sono volte per loro natura a favorire i più deboli e meno protetti. Se mai è necessario discutere come adeguare le istituzioni e renderle continuamente mobili e modificabili rispetto alle esigenze degli uomini. Perché il male insito alle istituzioni e alle strutture è quello di consolidarsi e considerarsi autonome e autosufficienti, mentre sono *funzionali*.

La battaglia contro le istituzioni credo che debba risolversi in una battaglia intelligente per piegarle affinché servano all'affermazione dell'uomo, della sua libertà, della sua dignità. Questo, credo, sia un problema al quale, anche sotto questo profilo, siete chiamati e tenuti.

(dal registratore)

Una pastorale universitaria globale

Gaetano Piepoli

Va preliminarmente detto che si tratta di un tema necessariamente articolato al suo interno, per il semplice fatto che la nostra esperienza vada assunta in maniera diversificata a seconda che si tratti di esperienze ecclesiali che siano contemporaneamente sedi di Università ed esperienze ecclesiali che non lo siano.

Questo è un dato ovvio, di comune esperienza.

L'altro dato è che non possiamo in alcun modo « pensare » la pastorale universitaria come un fatto a sé stante, nel senso di individuarlo come una dimensione settoriale dell'esperienza di evangelizzazione: naturalmente vanno tenute presenti le esigenze specifiche che l'evangelizzazione in un mondo particolare, quale quello dell'Università, porta con sé. Questo lo dico perché ho

l'impressione che nel passato la riflessione su questi temi è stata condizionata troppo da questa dimensione se non settoriale, comunque di abuso di specificità dell'esperienza universitaria. Di conseguenza anche l'ottica nella quale i problemi della pastorale universitaria sono stati affrontati, è stata quella di considerarli, in certo qual modo, separati dal problema più generale dell'evangelizzazione e della Chiesa locale nel suo complesso.

Vanno pertanto recuperate preliminarmente alcune riflessioni sull'Università e sulle trasformazioni dell'istituzione universitaria, sul tipo di problematica che essa ci pone, per vedere in che senso questa problematica può essere assunta come domanda specifica di evangelizzazione rivolta alla Chiesa locale.

Evoluzione e problemi della struttura universitaria

Per quanto riguarda l'Università alcune cose sono ovvie, ma val comunque la pena riprenderle, perché sono ormai la condizione anche esistenziale della nostra esperienza, di chi lavora un po' dentro e comunque di chi con essa ha un rapporto stabile per il semplice fatto di essere studente universitario.

C'è una profonda trasformazione negli ultimi decenni. C'è un'espansione non solo quantitativa della massa studentesca, che ha posto esclusivamente problemi di tenuta delle strutture, di adeguamento delle strutture materiali dell'Università; ma, ciò che è importante, c'è un cambiamento qualitativo nel rapporto più generale tra Università e società, in particolare tra Università e domanda del mercato di lavoro, e tra Università e trasfor-

mazioni del modo stesso di farsi della scienza e del modo stesso di concepire gli strumenti della cultura.

Per quanto attiene a questo problema, è saltato il tradizionale equilibrio tra scuole superiori, preparazione professionale e mercato del lavoro. E' saltato perché la scolarizzazione di massa, e quindi anche la dimensione di massa dell'istruzione universitaria contemporaneamente ha fatto esplodere i tradizionali equilibri tra espansione dei meccanismi d'istruzione ed espansione del mercato del lavoro. In certo qual modo si può dire che questa comunicazione è stata interrotta perché i primi sono stati allargati in maniera completamente autonoma rispetto ai secondi.

All'interno dell'Università questo

problema si è colorito di un'ulteriore dimensione: è saltato cioè anche il rapporto di simbiosi tra didattica e ricerca. Chiunque abbia un minimo di esperienza di lavoro in Università sa bene come oggi il problema del rapporto tra didattica e ricerca costituisca oggetto non solo di riflessione e di preoccupazione, ma fondamentalmente anche di una serie di tensioni e di frustrazioni che coinvolgono l'istituzione universitaria nel suo complesso.

Questo perché la dimensione di massa dell'Università oggi da un lato rende la didattica sempre più ripetitiva, sempre più burocratica, sempre più fine a se stessa, nella misura in cui la stessa domanda di didattica è una domanda completamente cambiata rispetto ai meccanismi selettivi del passato.

Dall'altro la ricerca è fuoriuscita completamente, o direi in maniera quasi completa dalle strutture istituzionali della ricerca stessa, e quindi in particolare dalle strutture universitarie.

Questo naturalmente comporta delle modificazioni non secondarie nel ruolo e nella figura dei docenti e quindi nel tipo di categorie culturali e in generale di approccio dei docenti alle trasformazioni del sapere; ma di conseguenza comporta una modificazione anche del rapporto degli studenti con la stessa istituzione universitaria.

La domanda del senso della preparazione professionale dell'Università e della sua tenuta di fronte alle trasformazioni, per esempio, del mercato del lavoro e più in generale alle trasformazioni della scienza, è un dato abbastanza comune che coinvolge direi la massa degli studenti almeno per ciò che attiene alla sua parte più consapevole e più avveduta. E direi fino a creare veri e propri problemi, se non di coscienza, ma comunque problemi di riflessione e di capacità di interro-

garsi problematicamente su questo nuovo aspetto della stessa preparazione professionale.

L'altro dato abbastanza comune, che ha caratterizzato anche la stessa analisi e la stessa riflessione del movimento studentesco degli ultimi anni, è quello dell'università come area di parcheggio. I ritmi della società industriale avanzata, del mercato del lavoro, portano con sé tempi più lunghi di tenuta fuori dei giovani dall'apparato e dal processo produttivo. In certo qual modo l'università svolge, ambiguamente il ruolo di una sorta di camera di ibernazione, di area di parcheggio degli studenti rispetto ai tempi di sviluppo e a ritmi del processo produttivo che non sono più gli stessi del passato anche per quanto attiene all'accesso della nuova manodopera professionale.

Questi temi oggi coinvolgono sempre di più la stessa analisi dell'istituzione universitaria, non perché esprimono sofisticate richieste di comprensione del senso, del ruolo e della logica dell'istituzione universitaria, ma perché coinvolgono anche le condizioni esistenziali della persona e coinvolgono anche quindi le condizioni di professionalità di ciascuno di noi.

La produttività nell'Università

Oggi per la prima volta in maniera drastica e decisiva incomincia ad essere introdotta definitivamente il problema di un'indagine sulla produttività dell'istituzione universitaria. Si tratta di un tema largamente assente nella tradizionale riflessione sull'università medesima, che è posto in evidenza dal fatto che la congiuntura economica mette in discussione la produttività delle altissime somme che i bilanci statali stanziavano attualmente per l'università.

Tutta la problematica tipica del mondo studentesco, ad esempio le varie soluzioni sul numero chiuso, sull'accesso programmato e così via, sono il punto di emersione di questa domanda di verifica della produttività del sistema scolastico nel suo complesso, in particolare nel sistema universitario.

Si pone cioè il problema relativo alla produttività del sistema universitario, in relazione anche alle dimensioni di massa oggettive dell'istituzione. Non è un problema nuovo: è un problema che è

abbastanza risalente. Basta leggere alcune pagine, abbastanza interessanti, di Adam Smith, già nelle indagini sulla « Ricchezza delle Nazioni », sul ceto e sulla corporazione dei docenti, e gli interrogativi che Adam Smith poneva già nel 1700 sulla produttività di queste istituzioni.

Oggi quelle che potevano essere intuizioni profetiche di un cervello come Adam Smith sono invece realtà molto drammatiche del bilancio dei Paesi occidentali, collegati a quella che oggi viene chiamata la crisi fiscale dello Stato, o la crisi dello Stato assistenziale.

Cioè si pone oggi profondamente la necessità di produrre un'istruzione superiore a costi più bassi e più finalizzata allo sviluppo complessivo dei singoli Paesi. E' in discussione, naturalmente, tutto il sistema educativo, ma come dicevo, questo diventa particolarmente acuto per il settore dell'istruzione superiore. Naturalmente questo porta con sé il problema collaterale che interessa immediatamente gli studenti, di meccanismi selettivi nuovi, e anche più rigorosi rispetto al passato, con l'ambiguità che questa problematica in generale porta con sé.

L'altro aspetto che noi possiamo cogliere immediatamente in una esperienza di vita universitaria è che le vecchie strutture sono ampiamente crollate, e sono crollate in maniera definitiva. Nel frattempo il nuovo non nasce e nell'intervallo c'è una situazione di insoddisfazione, di frustrazione, di inadeguatezza che rende tutto più urgente e nello stesso tempo rende sempre più forte la frustrazione della inadeguatezza degli strumenti rispetto alla domanda.

Questo in un quadro nel quale specie questi ultimi anni hanno visto il nascere di grandi potenzialità non solo al livello della ricerca, ma anche al livello di una più generale sensibilità e capacità di intuizione delle trasformazioni culturali, sociali ed economiche che passano anche attraverso l'istruzione e la istruzione universitaria.

Ricollegare didattica e ricerca

Si tratta di vedere come queste energie e queste potenzialità possono essere recuperate e indirizzate verso un disegno di trasformazione e non semplicemente svuota-

te nel senso della mera distruzione o della mera disgregazione dell'istituzione. E allora cominciamo a vedere alcuni di questi aspetti.

Primo aspetto è quello che richiama prima, della simbiosi tra didattica e ricerca; oggi noi vediamo come sia sempre più importante e sempre più necessario saldare questi due momenti. In un certo qual modo comunque l'apprendimento a livello universitario è partecipazione diretta o indiretta alla ricerca e alla scienza nel suo farsi e nel suo divenire. Oggi non è più possibile pensare ad un sapere universitario che come per il passato sia emanazione di una grande cattedrale nel deserto del sapere.

Questo diverso approccio ha segnato momenti anche estremamente felici della cultura universitaria e del sapere universitario. Ma questo oggi non è più possibile, perché presuppone una simbiosi tra didattica e ricerca che non esiste più; ciò, poi, presuppone un'atomizzazione individuale del sapere: il che non è più possibile nella misura in cui, non solo come fatto fittizio, ma come domanda nuova della cultura e della scienza, il lavoro collettivo è una realtà sempre più emergente. Abbiamo quindi il problema di partecipare in modo attivo alla creazione del sapere; e a questo proposito c'è il problema di individuare il ruolo e la possibilità di apporto da parte degli studenti. In questo quadro emerge un altro dato nuovo rispetto al passato. Esso trova le sue radici proprio nel fatto che tale simbiosi è saltata; ci riferiamo all'obsolescenza della preparazione professionale.

Il grado di obsolescenza della professionalità oggi comporta un arco di tempo di 5-10 anni, il che vuol dire che va riscoperto un ruolo dell'Università non semplicemente quale meccanismo di formazione professionale di base di primo livello, ma addirittura come possibilità di riciclare per così dire, i propri laureati o comunque una professionalità che è già collocata fuori dall'università.

Chiunque ha un po' di esperienza con gli odierni processi produttivi sa bene come questa domanda di « riciclo » della professionalità già inserita nel processo produttivo è sempre più diffusa e anch'essa prende corpo largamente al di fuori delle istituzioni universitarie.

Sono problemi che toccano ormai definitivamente i processi di formazione culturale largamente presenti

nelle nostre terre, anche nel Mezzogiorno dove anzi, paradossalmente, essi sono acuiti dal fatto che le nostre sedi universitarie, in particolare nel Mezzogiorno, sono ormai largamente periferiche rispetto alle trasformazioni della scienza e alle trasformazioni del sapere.

Sono quindi in un certo modo problemi amplificati e non ridotti dal fatto che ci muoviamo nella provincia di Bari, per così dire, o nella Puglia o nell'Italia meridionale. E allora si pone in definitiva ancora di più e ancora più fortemente una domanda di « riconversione » dell'istituzione nel senso innanzitutto di garantire questo primo dato di creatività e di rapporto creativo tra didattica e ricerca e quindi di partecipazione attiva degli studenti e dall'altro questa capacità di essere l'università un punto di riferimento indispensabile per la comunità circostante. Un'esigenza che nasce dal fatto che sappiamo bene che una comunità civile, se attinge in modo passivo le conoscenze elaborate altrove senza poter attivare un interscambio con quanto essa stessa produce in campo scientifico, è condannata ad una specie di colonialismo culturale non meno pericoloso di quello economico. E questo processo di periferizzazione delle nostre sedi universitarie soprattutto nel Meridione, ma direi che ormai è un processo di periferizzazione delle istituzioni universitarie italiane nel suo complesso, accentua ancora questa possibilità di colonialismo.

Un nuovo colonialismo culturale

Tutto questo richiede che si superino alcuni ostacoli: innanzitutto quello dell'assenza degli studenti dal dibattito riguardante alcuni nodi centrali delle istituzioni universitarie.

Ad esempio, ci sono problemi oggi estremamente pesanti e rilevanti di bilancio dell'università in relazione all'aggiornamento dell'università stessa, in particolare per quanto attiene al patrimonio librario, che è la spia fondamentale di una istituzione universitaria capace di collocarsi all'altezza dei problemi e quindi capace di dare sempre una risposta adeguata e adulta alle trasformazioni culturali che avvengono nella società circostante.

Queste sono in genere tematiche

dibattute in sedi molto ristrette, tra élite molto piccole di docenti universitari che vedono sempre di meno la partecipazione attiva degli studenti, così come sempre meno gli studenti oggi sono in grado di riuscire a selezionare all'interno della propria preparazione professionale ciò che conta da ciò che non conta, perché è saltata per molti versi una capacità culturale, di mentalità metodologica complessiva che è fondamentale anche nella vita universitaria, ma non solo.

Nelle nostre università e in generale nelle istituzioni culturali « superiori », il nostro paese pone una domanda sempre più diffusa di conoscenza, di tecnologie, e in generale di produzione culturale che non sono più « nazionali », nel senso che è illusorio e sciocco pensare che le vere trasformazioni del sapere oggi siano nazionali, se non addirittura locali. Ormai coinvolgono scambi culturali che passano attraverso frontiere e passano addirittura attraverso sistemi economici e politici. Questo, come risposta « elementare » richiede oggi uno sforzo enorme di investimento nelle lingue straniere largamente assente nel nostro paese, perché si tratta di un problema sempre sottaciuto, comunque messo in parentesi, nella nostra istituzione universitaria. Eppure oggi non è più pensabile innescare meccanismi di preparazione professionale adeguati alla odierna domanda di conoscenza e di sapere senza avere questi strumenti.

Su questi terreni, noi siamo largamente in ritardo. Questo colonialismo culturale è uno spettro abbastanza più vicino di quanto noi non ci rendiamo conto. Il ruolo da recuperare per l'istituzione universitaria nei confronti della comunità circostante oggi si gioca su un terreno preciso; nella impossibilità di una autarchia culturale, la cultura di un popolo in una società moderna si difende solo rendendola capace di sostenere un dialogo con le altre culture su un terreno di parità. E' illusorio pensare che questo sia possibile senza avere un punto di riferimento inteso come centro di produzione di un pensiero critico e originale con cui potersi misurare costantemente. Ecco perché il problema dell'Università ritorna e continuerà a ritornare non per una mania intellettuale, ma perché in un certo qual modo esiste un destino di un popolo che a questo sforzo culturale deve poter essere collegato, pena appunto la sua

dipendenza, che non è solo quella politica, ma più in generale è quella economica, civile. Allora molti discorsi che noi facciamo anche nel Mezzogiorno, sulle ragioni, sulla storia del Mezzogiorno, sulle tradizioni, sui particolari aspetti della nostra storia, oggi possono avere un sensato punto di riferimento e possono avere una loro dignità culturale se ci rendiamo conto che questo non può essere lo sbocco per tentazioni, diciamo di autarchia culturale, bensì solo se noi riusciamo ad innescare un meccanismo del nostro tempo, in particolare di essere in grado di misurarsi con le trasformazioni culturali del nostro tempo. Ecco perché oggi il problema di aprire alle nuove generazioni la via della scienza, è un problema non secondario, è un problema direi che non investe esclusivamente una dimensione « tecnocratica » e professionale dell'esperienza culturale, ma è un problema che attiene profondamente anche una dimensione di umanesimo da allargare e da sviluppare per creare delle persone che siano responsabili e libere e che siano anche capaci di gestire con le proprie mani il proprio destino. Vorrei dire che da questo punto di vista ci sono alcune caratteristiche dell'esperienza culturale all'interno dell'Università che vanno recuperate e vanno sottolineate perché sono anch'esse altrettanti interrogativi alla stessa Evangelizzazione.

L'istituzione post-contestata

Quali sono queste caratteristiche che sia pur in modo sotterraneo appaiono legate all'esperienza del '68? Innanzitutto uno spirito di indipendenza e quindi una esigenza, una domanda reale di liberazione. Primo problema che oggi si pone all'interno dell'Università è recuperare un modo diverso di essere dell'istituzione. Oggi l'istituzione viene largamente vista, quando non è possibile assorbita nel senso dell'indifferenza, come ogni altra istituzione, ossia come oppressiva, in cui ogni autorità è sinonimo di arbitrio, rivelando un problema importante della cultura giovanile odierna e sul quale mi pare si metta troppo poco l'accento, ossia quello più generale della intolleranza verso tutte le condizioni necessarie per stabilizzare la libertà, con una tensione profonda verso uno stato ideale, senza necessità o costrizione.



Oggi il problema non è quello semplicemente di reinventare l'autorità del sapere all'interno dell'Università. E' molto più radicale perché si tratta di verificare in maniera più radicale il senso stesso dell'autorità. A me personalmente è capitato spesso di dover discutere, anche in maniera molto vivace, su problemi di didattica con gli studenti, di programmi di esame e così via, e ciò che chiaramente emergeva da parte di coloro che appunto sottolineavano l'esigenza di programmi alternativi era veramente il fatto del rifiuto, non della mia specifica « autorità » di professore, ma il fatto veramente più profondo del rifiuto della autorità in quanto tale.

L'esaltazione profonda dell'autonomia e della soggettività si esprime in una intolleranza anche abbastanza radicata verso le stesse condizioni di stabilizzazione della libertà medesima. C'è dunque una enorme difficoltà di comprensione del ruolo della istituzione universitaria e dell'istituzione educativa generale. Questo si accompagna poi al fatto che noi ci troviamo all'interno di un sistema di istruzione nel quale, mi pare, molto spesso si sono abbondantemente persi alcuni meccanismi di istruzione di base. Chiunque ha un po' di esperienza di che cosa sia la scuola media superiore oggi, sa bene a che cosa io mi riferisco.

Ma mi pare che ci sia un'altra esigenza che è piuttosto vitale: quella consapevole di intendere la cultura come autonomia critica nel senso di ricominciare tutto da capo. Terzo dato importante colle-

gato alle istituzioni universitarie nel suo complesso: Una domanda di creatività. Mi pare che anche questo sia abbastanza visibile a livello studentesco e su questo occorre anche vedere in che momento e come si può intervenire. E' una domanda abbastanza importante e va recuperata in positivo, anche quando essa si sviluppa in termini ambigui, negativi, per esempio il fatto del rifiuto di norme e di eredità culturali, che poi per molti versi significa anche rifiuto di calarsi in un destino, in un ruolo storico. Questa rottura di continuità significa anche taglio profondo con le trasformazioni della cultura e ciò comporta ad esempio che la cultura cominci da un certo punto in poi.

Il che naturalmente comporta anche alcuni problemi, anche alcuni pericoli.

La cultura demitizzata

Per esempio il fatto della incostanza; oggi non è necessario andare a recuperare in maniera aristocratica, per una concezione tutta aristocratica del sapere, le pagine di Gramsci sul latino e sul ruolo decisivo del latino, o tanto meno le pagine di De Sanctis su che cosa era la serietà e il rigore dello studio, perché potrebbe essere anch'essa una lettura nostalgica o comunque una sorta di evocazione atardata o fuori tempo. Però mi pare che a questa nuova domanda di sapere critico, di conoscere, di

sperimentare tutto, corrisponde anche una difficoltà e una incapacità metodologica alla continuità, alla stabilità, al rigore, anche alla durezza e alla serietà dell'intento. Il che diventa oggi più grave, perché ci troviamo in una istituzione universitaria dalle caratteristiche sopra delineate. La curiosità finisce col prevalere sulla riflessione e sulla concentrazione. Naturalmente è facile dire che questo si accompagna di pari passo alla cultura dell'immagine, che è la cultura dei mass-media. Di qui per esempio una domanda nuova, che una istituzione universitaria del passato non aveva, perché effettivamente i tempi erano diversi (il discorso su queste cose sarebbe molto lontano, ci porterebbe molto lontano e non abbiamo il tempo di farlo). Abbiamo oggi infatti anche all'interno delle istituzioni universitarie, e più in generale nelle trasformazioni culturali della società italiana, una domanda di contro-cultura rispetto alla cultura tradizionale. Quali sono le caratteristiche di tale contro-cultura?

Certo innanzitutto quella di demistificare e di demitizzare, tutto ciò che di arbitrario, di fittizio vi è nella cultura così come ufficialmente proposta, soprattutto in nome dell'autorità, della autorevolezza del sapere, di chi « sa » verso chi non sa. Molte esperienze nascono da questa esigenza — che il '68 ha chiaramente portato in maniera sistematica alla luce — di demitizzare e di demistificare quella che si chiama la cultura dominante o gli strumenti tradizionali che collegano alla cultura dominante l'autoritarismo nella società. Ma in generale anche questa contro-cultura oggi, anche all'interno dell'esperienza delle istituzioni universitarie, non riesce a produrre nulla di durevole, non solo per la mancanza di continuità, ma anche perché i suoi temi in apparenza contestatori sono quelli di una cultura di massa dominante. Anche su queste cose ci dobbiamo interrogare perché sono fatti abbastanza diffusi. Ormai sono progressivamente presenti anche al livello di quella che sembrerebbe la ricerca più sofisticata. Chiunque ha un po' di dimestichezza con convegni, seminari anche di carattere internazionale, vede sempre presente e direi in maniera consistente questa domanda di contro-cultura che, al di là della sua dimensione di folklore, pone anche problemi seri sul senso e sull'ambiguità che essa ha. Perché l'esaltazione della

liberazione, della creatività, di questa tendenza al superamento delle istituzioni è anche quella dell'individualismo, della concorrenza, del sistema individualistico. Ecco perché la curiosità, la instabilità, la incapacità dell'impegno sono il versante negativo di questa cultura dell'immagine che coinvolge anche il senso delle trasformazioni culturali che anche nella stessa ricerca si vanno svolgendo.

Ritrovare il luogo culturale nell'Università

Se voi osservate bene il quadro universitario seguito al '68, vedete largamente presentata anche nella ricerca terreni e temi di riflessione che sono nati anche dopo il '68 e che sono partiti anch'essi dal rifiuto di alcune tradizioni consolidate, di quelle che potevano sembrare ormai degli «apriori» della scienza. Ma rispetto a questi apriori non hanno fatto altro che porre nuove vie e nuove tendenze largamente subalterne, in quanto incapaci di misurarsi con altrettanta vigore e con altrettanta consapevolezza critica con quella cultura dominante e quindi con i feticci e miti di quella cultura dominante, e diciamo pure del capitalismo contemporaneo che si voleva abbattere.

In questo quadro l'Università rischia di non essere un punto di riferimento importante per una nuova sintesi culturale; essa può costituire lo strumento dotato di una apparente capacità di sprigionare sensibilità culturale o professionale più larga e più estesa, ma rimanendo nello stesso tempo esclusivamente strumento di diffusione di questa larga sensibilità superficiale, per poi divenire ulteriore mezzo di cultura che può essere trasformata in bene di consumo. Questo è un pericolo sempre più evidente che porterà naturalmente ad accentuare sempre di più la divaricazione tra una cultura che viene poi elaborata in gruppi sempre più ristretti e una dimensione di massa della professionalità che diventa niente altro che un fatto molto più subalterno e superficiale, di quanto non fosse nel passato. La stessa domanda che oggi esiste di capacità e valenza politica della professionalità oggi rischia di svuotare la dimensione culturale di questa professionalità perché si accontenta della superficie e non è in grado di entrare nel merito di problemi.

Se l'Università per la sua parte non diventa strumento per un recupero di cultura che sia il «luogo» della presa di coscienza e della comunicazione, essa diventa uno strumento largamente funzionale ad un modo di concezione dei rapporti tra uomini, delle forze sociali, delle trasformazioni culturali, in cui la cultura viene assorbita dal sistema industriale e diventa un oggetto di produzione, di consumo, se non addirittura uno strumento di manipolazione ad uso del potere. Questo è un fatto non secondario piuttosto preoccupante. La stessa coscienza della non neutralità e del continuo giudizio di valore che ad ogni operazione culturale va collegato, ha portato ad intendere tale consapevolezza nel senso di richiedere una istituzione universitaria che sia un generico strumento di adesione ad una ideologia di consenso ad un valore politico in quanto tale, con la conseguente perdita della sua dimensione di strumento preciso di didattica e di ricerca, capace, tra l'altro di sviluppare anche un ceto professionale in grado di gestire con responsabilità il suo impegno nella società. Questo è un versante, a mio modo di vedere, più preoccupante perché è quello che può portare al colonialismo culturale della società italiana e può portare poi sempre di più ad una soluzione di chiusura dei problemi che ci distacchi sempre di più dai temi, dai problemi, dalle

tensioni, dagli interrogativi della cultura moderna e della cultura contemporanea con la quale noi dobbiamo fare i conti. Noi abbiamo pensato che la scolarizzazione di massa nell'Università comportasse in quanto tale il depauperamento della forza culturale di questa formazione, e che non vi fosse altra alternativa: da un lato una università che fosse consegnata ad un ceto sociale ristretto e che quindi fornisse gli strumenti dell'aristocrazia del sapere ad una aristocrazia sociale; oppure dall'altro una università di massa in cui si potesse dare qualcosa a tutti, ma che naturalmente questo qualcosa fosse qualcosa di estremamente superficiale. E' stata la grande, dura esperienza di questi ultimi anni; non è possibile intendere una cultura di massa come una cultura depauperata rispetto alla domanda specifica di professionalità che emerge dalla società civile, nella misura in cui l'Università non può nemmeno essere intesa come un luogo subalterno rispetto ai processi culturali della società civile. Questo è un interrogativo sul quale si gioca nei prossimi anni il futuro dell'istruzione del nostro paese. Il problema è lo spettro di un colonialismo culturale, che, ripeto, non è soltanto un colonialismo culturale di un ceto sociale particolare, che è quello dei ricercatori, ma è un colonialismo culturale che investe sempre più ceti professionali sempre più ampi.

Impegno di evangelizzazione e lavoro culturale

Se questa è la situazione almeno per alcuni flash diciamo abbastanza superficiali e schematici, vediamo un poco in che senso oggi è possibile anche per la Chiesa e per la comunità ecclesiale interessarsi delle sorti di questa istituzione non certo per intervenire sulle logiche specifiche dei problemi che questa istituzione vive al suo interno, ma certamente per un problema preciso di evangelizzazione. E quindi questo coinvolge due termini, mi pare: quello della chiesa locale da una parte e quello più generale dei rapporti tra evangelizzazione e cultura dall'altra. Per quanto riguarda quest'ultimo direi che non basta fermarsi a dire che la cultura è importante per la Chiesa. Lo sentiamo dire in moltissime circostanze; il problema è andare oltre; si trat-

ta di fare in modo che questo non sia un luogo comune, cioè che sia una frase sotto la quale si nasconde nulla. Si tratta di fare un passo oltre e di vedere come questa cultura è importante per la Chiesa, come e in che modo l'evangelizzazione si fa carico delle trasformazioni culturali del nostro tempo, che tipo di risposta può dare ai problemi che esse pongono. Questo richiede una individuazione di un modo di essere della Chiesa rispetto all'evangelizzazione. Innanzitutto mi pare (io non sono né un teologo, né un pastore: altri potrebbero farlo) dal punto di vista di rapporto tra evangelizzazione e cultura oggi vanno fatte alcune indicazioni di metodo. La prima è che il problema della evangelizzazione della cultura richiede dal punto di vista

della Chiesa una prima consapevolezza: ossia un riconoscimento preciso, definitivo, quello cioè che è proprio della Chiesa una povertà culturale e che essa tende ad una povertà sempre più grande. Questo va precisato perché può essere una affermazione che può creare ambiguità dal punto di vista della sua mera formulazione. Non ci riferiamo qui ad una povertà materiale, ma ad una conseguenza particolare della povertà evangelica relativamente alla cultura ecclesiastica.

Abbiamo oggi anche il problema all'interno della Chiesa di rivisitare in generale questo patrimonio culturale esistente anche all'interno delle esperienze ecclesiali, per verificare come oggi esso sia uno strumento reale di evangelizzazione e fino a che punto esso invece talvolta può anche offuscare la forza evangelizzatrice della Chiesa.

Povertà evangelica nei confronti della cultura

Paolo VI ha dedicato gran parte della sua « *Evangelii nuntiandi* » a questo problema: ad essa vi rimando. C'è oggi il problema di non conferire anche al patrimonio culturale esistente all'interno della Chiesa (che esprime anche un bagaglio consolidato, formato non solo dal punto di vista delle elaborazioni culturali ma anche dal punto di vista delle istituzioni), di non conferire a queste ricchezze troppe speranze, non glorificarle e contare sul loro appoggio perché non sempre queste ricchezze pongono il messaggio evangelico sul *candelabro*, ma anzi spesso lo collocano sotto il moggio, impedendo alla Chiesa di predisporre all'acquisto di nuove culture e ai tesori delle vecchie culture che sono fiorite anche fuori delle frontiere del Cristianesimo. Direi che la grande novità del Concilio e del Pontificato, in maniera particolare di Papa Giovanni Paolo II, è proprio questa. Il problema è veramente quello di vedere come questa ricerca sull'uomo, nella quale la Chiesa incontra costantemente l'uomo, pone anche la Chiesa capace di assorbire e di rifare in un certo qual modo un'operazione che appartiene anche ai tempi migliori dell'evangelizzazione.

Quando dicevo povertà culturale dal punto di vista della Chiesa per aprirsi anche alle sollecitazioni, alle tensioni e alle domande che dal-

le culture, dalla cultura moderna vengono fuori, mi pare che non si tratti di chiedere alla Chiesa in alcun modo una povertà teologica e culturale puramente negativa. Perché qui dobbiamo distinguere tra povertà evangelica e povertà infraumana: se dobbiamo desiderare la prima, non dobbiamo ricercare la seconda. Cioè non dobbiamo oggi chiedere una povertà dal punto di vista della evangelizzazione della cultura alla Chiesa che sia una povertà intesa come grettezza di spirito, del nostro spirito, che sia intesa come ignoranza; ma bensì serietà, capacità, apertura, realismo, che sono poi tesori fondamentali per la stessa esperienza ecclesiale. Elasticità, apertura di spirito, come diceva il Cardinale Lercaro in un famoso intervento al Concilio, proprio in relazione al dibattito dello schema 13, nel capitolo sulla cultura; « castità ed umiltà che è una vera e ricchissima saggezza soprannaturale e nello stesso tempo coscienza acuta dell'attualità e realismo storico autentico ».

Non si tratta dunque di una rinuncia al patrimonio culturale, né di far nascere una sorta di complesso di inferiorità rispetto ad una cultura che ormai è fuoriuscita dall'ambito ecclesiale ed è fuoriuscita dall'ambito della fede. Molte nostre esperienze, anche all'interno della evangelizzazione e della cultura, sono legate a questo ambiguo complesso di inferiorità ed in un certo qual modo questo rincorrere il mondo contemporaneo.

Si tratta invece di acquistare una capacità nuova di rileggere il patrimonio culturale della Chiesa, in modo da acquisire nuove ricchezze e giungere ad un maggior rigore intellettuale e ad un senso critico più esigente.

Un nuovo rapporto tra Chiesa e cultura del tempo richiede che la Chiesa, in uno spirito di povertà evangelica, sia capace di rendere la sua cultura sempre più flessibile, orientandola sempre verso le ricchezze sostanziali della Sacra Scrittura, dello Spirito e del linguaggio biblico. Mi pare che una domanda forte che i giovani pongono alla Chiesa, che la cultura moderna pone oggi alla Chiesa, e che il Pontificato di Giovanni Paolo II sottolinea fortemente, è quello di una domanda di antropologia. Questa domanda di antropologia per il fatto di avere una risposta ecclesiale di fede, non può essere che orientata sui tesori e sulle ricchezze sostanziali delle esperienze ecclesiali, os-

sia la Sacra Scrittura, lo Spirito, il linguaggio biblico, perché è una antropologia che, fondamentalmente, esprime il pensiero, direi l'occhio di Dio sul mondo e quindi esprime comunque un discorso di Dio sull'uomo; ecco perché si tratta di una antropologia del giudizio e non di una mera antropologia descrittiva, cioè quella che ci viene dalle scienze umane, dalle trasformazioni culturali del nostro tempo. Né questo deve far temere che la Chiesa possa venir meno nel suo compito fondamentale.

Comunione con la chiesa locale

Oggi, nonostante quello che si dice, è più forte una domanda di evangelizzazione di quanto non lo si creda, e questa domanda degli uomini va, anche nella cultura del nostro tempo, accettata e fatta propria con le logiche proprie dell'esperienza di fede che sono le logiche proprie dei tesori dell'esperienza di fede. E allora la cultura nella Chiesa e l'interesse alla cultura, alle trasformazioni culturali, non appaiono come mero razionalismo, scientismo di origine profana, ma come un dinamismo religioso molto più efficace e capace di essere il fermento di ogni cultura di oggi e di domani. Si tratta dunque di dare questo nuovo orientamento anche alle esperienze di evangelizzazione della cultura. Questo però perché avvenga all'interno di una latitudine precisa e non in astratto, ossia all'interno della Chiesa locale, mi pare che pone e privilegia fortemente un dato estremamente significativo, cioè il Vescovo. E' impossibile oggi affrontare l'evangelizzazione della cultura nella Chiesa locale prescindendo dal Vescovo. Questo è, secondo me, un dato estremamente importante e che forse va recuperato con molta più forza che nel passato perché probabilmente molta sterilità della evangelizzazione dell'Università per quanto ci riguarda, ma molto più in generale dell'evangelizzazione della cultura è che esse sono piuttosto affidate al volontarismo, alla generica buona volontà oppure all'attivismo, a volte sfrenato, di gruppetti e non piuttosto in un rapporto più consapevole con la Chiesa locale nel suo complesso e in particolare, per quanto attiene alla figura del Vescovo, questo è un bisogno fondamentale, che è storico, ma che è motivato nelle ragioni profonde del rapporto tra evangelizzazione e cul-

tura, che vede nel Vescovo la figura fondamentale. E' storico. Perché? Perché la cultura cristiana è stata in gran parte l'opera, il frutto di grandi Vescovi che erano insieme pastori e maestri. Vescovi spirituali, cioè Vescovi che conversavano con Dio e che da questa esperienza intima traevano le linee essenziali del loro governo e del loro magistero e quindi erano in grado di comprendere fortemente la situazione e il senso di un'epoca, di un popolo e di una cultura. Mi pare che una testimonianza nell'Università non può assolutamente prescindere da questo rapporto specifico, non casuale, non frammentario, non attivistico con il ruolo specifico del Vescovo (parlo qui nel senso del Vescovo-dottore, rifacendomi a questa grandissima esperienza dei tempi migliori della vita della Chiesa). D'altro canto nel documento sulla formazione del laicato fatto dal Pontificio Consiglio dei laici, questo è un tema fortemente segnato e mi pare che molte iniziative anche nel campo dell'università andranno incontro a sterilità di risultati, se veramente questo dato della Chiesa locale, e in particolare del ruolo del Vescovo coinvolto in questa esperienza, non emerge fortemente. Non si tratta di evangelizzazione di gruppetti o di frontiera; si tratta di un modo normale di vivere l'esperienza ecclesiale e si tratta di viverlo in particolare in riferimento al modo del magistero e del Vescovo. Un magistero pastorale che, per essere collegato al ruolo in generale del Vescovo nella Chiesa locale, dal punto di vista della cultura, mi pare possa dare un senso più profondo alle diverse iniziative possibili. Secondo dato è che accanto a questo si richiede una dimensione nuova della laicità. Non è possibile oggi vivere una esperienza missionaria anche all'interno dell'Università senza acquisire questa dimensione. Noi abbiamo troppe volte esperienze di laici che non sono tali, o di preti che fanno i «laici», o di laici che fanno i «preti». Credo che un'esperienza nell'Università che voglia prescindere da questi temi e da queste problematiche, è anche essa destinata continuamente a sbandare tra due opposti, quello del dottrinalismo e quello dell'attivismo sfrenato in cui l'esperienza giustifica se stessa e non produce alcuna efficacia che non sia il prodursi delle esperienze e dell'attivismo stesso.



Oltre il dannunzianesimo pastorale

In un certo qual modo noi siamo malati di una concezione «dannunziana» della vita pastorale. Ma in che dimensione recuperare questo ruolo formativo e quindi recuperare una evangelizzazione di cultura nell'università, una evangelizzazione che sia capace di inserirsi nelle domande che l'istruzione universitaria oggi pone così, come a prima vista? Sottolineo solo alcune dimensioni: innanzitutto sviluppare a dimensione comunitaria e quindi complessiva, non a livello di singolo, ma in maniera più generale questo amore per la cultura, se è vero che noi ci troviamo di fronte a questa domanda di cultura che è inesausta e che è nello stesso tempo manchevole perché soffre questa ambiguità tra incostanza e superficialità. Mi pare che un ruolo fortissimo all'interno dell'Università è far nascere e diffondere questo senso, questo amore per la cultura che va sviluppato e amato e accettato per se stesso. Direi che anche qui si tratta di recuperare

esperienze precise all'interno della vita della Chiesa stessa. Il rapporto della Chiesa antica con la cultura e in generale il rapporto dei momenti migliori della vita della Chiesa con la cultura è stato contrassegnato da questo amore specifico alla cultura in quanto tale. In un certo qual modo si tratta di demitizzare questo costante interrogativo che oggi nell'Università viene sempre sottolineato, soprattutto a livello di esperienze giovanili e di esperienze di gruppi politici sulla domanda: qual è la dimensione politica della cultura, per così dire, chi c'è dietro la cultura? Questa, abbiamo visto, è una domanda costante ed è una domanda seria, non priva di suggestioni e di richieste di risposte; ma va anche risposto che c'è un problema della cultura che va al di là di questa domanda perché non è sempre e non è solo detto che la dimensione politica e il giudizio di valore che alla cultura viene collegato esaurisce le valenze delle esperienze culturali in quanto tali. Vorrei dire: questo fatto di un amore per la cultura in quanto tale, di una ricerca pazien-

te, forte degli strumenti che fanno l'uomo sempre più uomo, vanno sempre più recuperati e sottolineati. Questo richiede ovviamente uno sforzo molto più lungo e molto più serio che tra l'altro non è uno sforzo che è assente anche all'esperienza di apostolato e di missione nell'Università. Pensate agli anni migliori della FUCI e dei Laureati Cattolici, che hanno assegnato il primo posto proprio all'impegno nel servizio della cultura e proprio in questa capacità costante di mediazioni culturali della fede. Naturalmente questo richiede anche una capacità di resistenza alle suggestioni dell'attivismo, resistenza alle insidie del potere e alle suggestioni che esso comporta; richiede anche una capacità e un rigore di studio. Anche questo va detto: si tratta di studiare, inutile pensare di poter sviluppare una cultura giornalistica. Direi che da questo punto di vista è più importante dello studio solo la preghiera; ma poi si tratta di pensare, di sviluppare fortemente questa dimensione di sapienza che è una dimensione che oggi rischia sempre di più di essere messa tra parentesi e che condanna l'uomo ad essere pur sempre subalterno, qualora questo processo di periferizzazione si compie e si uniforma.

Oggi noi abbiamo la tentazione di chiuderci pessimisticamente quasi a guardar noi stessi: ecco, questo è il vero intimismo. Pensare che le domande di evangelizzazione che ci vengono poste non possono essere evase perché è un mondo, quello della cultura, largamente scristianizzato, è un mondo che fa meno di una esperienza di fede e una dimensione religiosa: io credo che questa è solo la superficie del fenomeno delle trasformazioni culturali che noi viviamo anche nell'Università. Mi pare che se c'è un significato da riconoscere a questo discorso sulla crisi dei « valori » o in generale anche a questo ambiguo discorso sulla crisi soprattutto giovanile che viene fatto negli ultimi anni, è che se oggi c'è un crollo, è un crollo di molti miti. Questi miti che crollano pongono domande serie di evangelizzazione, non un rifiuto di evangelizzazione. Noi oggi per esempio abbiamo il crollo profondo di una serie di egemonie culturali, di diversi segni e di diverse dimensioni. Questo pone problemi di evangelizzazione, non chiude le porte all'evangelizzazione. Occorre naturalmente voler lavorare su questi temi; però que-

sto spazio esiste ed è prezioso. Oggi gli studenti che molto spesso non sono in grado materialmente di distinguere un libro da una mattonella, il libro che vale la pena di leggere da un libro che non vale la pena di leggere, vanno aiutati innanzitutto a recuperare il senso della distinzione tra il libro e la mattonella; ma questo è un fenomeno che prescinde anche dall'età, è un fenomeno che deve anche coinvolgere una domanda di evangelizzazione più vasta.

L'altro aspetto è che si tratta naturalmente di orientare questa vocazione laicale di amore per una cultura, di uno sviluppo di una cultura che rende più liberi gli uomini (e questo noi dovremmo crederlo, perché per noi si tratta di particelle di una Verità che ci viene da un'esperienza di fede precisa) e questa va sviluppata con un lavoro costante che non può essere per esempio la solita riunione settimanale, né una catechesi sporadica, instabile, che si fa una volta sì e venti no, o una ambiguità anche nel coraggio di annunziare fortemente il Vangelo nell'Università stessa. Anche questo va detto.

Una nuova sintesi culturale

Per quali prospettive? Io credo che la prospettiva sia quella di puntare ad un disegno molto ambizioso da questo punto di vista, che naturalmente non coinvolge esclusivamente l'esperienza significativa anche se piccola della FUCI. Oggi noi abbiamo la domanda di una nuova sintesi culturale che sia in grado di recuperare gli apporti parziali che le diverse culture devono porre in dialogo tra loro. Una sintesi culturale che noi oggi non siamo in grado di cogliere, ma sicuramente è questa la prospettiva nella quale occorre muoversi, per una domanda di umanesimo senza miti, per una domanda cioè di umanesimo e di uomo che sia in grado di gestire con responsabilità il proprio mestiere di uomini e la propria esperienza collettiva.

Questa sintesi culturale, globale, complessiva, che per quanto attiene i cattolici mi pare significhi soprattutto capacità di rivedere, di rileggere in termini nuovi anche valori tradizionali nel senso di renderli capaci di consenso, nel senso di renderli capaci di sollecitare l'adesione, il consenso, capaci di rispondere alle esigenze più generali che l'uomo pone, è una prospettiva necessaria.

Vorrei anche dire che questa rifondazione di una cultura si deve qualificare non tanto per i nessi estrinseci o formali con i contenuti della fede. Va qualificata molto più fortemente per l'intrinseco rapporto, come diceva in alcune pagine dell'introduzione Lazzati agli Atti del Convegno « Fede e Cultura » dell'Università Cattolica, « per quell'intrinseco rapporto che la novità cristiana crea con tutta la realtà naturale, apportando ad essa luce e vita, in cui l'uomo nuovo è fatto ricco in Cristo, e da essa traendo nuovi spazi per l'azione liberatrice di lui e la suprema libertà dell'uomo ».

Questo richiede anche un tipo di costanza che per esempio al livello giovanile va recuperato. Noi oggi abbiamo sempre la tentazione di pensare che il lavoro con gli studenti sia un lavoro che sia inteso ad addomesticare, a blandire, a lusingare anche ciò che c'è di ambiguo nelle domande, nelle esigenze che i giovani pongono. E' vero che noi abbiamo sempre a che fare con il pericolo dell'arteriosclerosi, ma esiste anche sempre il pericolo della paralisi infantile. Dobbiamo cercare di evitare il primo e soprattutto, per quanto ci riguarda, evitare il secondo, nel senso che occorre sempre essere fedeli alla verità e occorre dire la verità.

L'evangelizzazione oggi non comporta da questo punto di vista lusinghe, non comporta da questo punto di vista queste ambiguità che sono anche culturali e che sono una sorta di complesso di inferiorità di una Chiesa che deve rintracciare e rincorrere il mondo, anziché essere fedele all'evangelizzazione e ai contenuti della sua esperienza di fede. Questo è un fatto molto importante, ma va recuperato solo se noi veramente dimensioniamo a livello della vocazione più profonda dei laici questo impegno per una sintesi culturale diversa e per un itinerario educativo a queste cose; ecco perché non è un fatto di piccoli gruppi o un fatto di piccole iniziative, ma un fatto che coinvolge soprattutto il Vescovo e la Chiesa locale.

E, in conclusione, se è vero che il nostro tempo ha visto la demitizzazione di molte cose e in particolare ha visto che molti archi di trionfo erano di cartapesta è anche vero che questo è un tempo di grandi speranze: a queste grandi speranze vanno corrisposti forti impegni.

(dal registratore)

Non aspettando Godot

Gianluca Salvatori

E' mancata in Federazione, da diverso tempo a questa parte, l'occasione di riunire assieme quanti tra noi hanno, o dovrebbero avere, più confidenza con i temi della presenza in Università, perché impegnati in gruppi di sede e quindi più direttamente provocati dai problemi che comporta lo stare negli atenei come Fuci. Si è trattato non tanto di una inadempienza organizzativa o di una carenza gestionale — perché in questo caso non sarebbe troppo complesso porvi riparo — quanto, purtroppo di un segno del disorientamento che accompagna un delicato passaggio storico coinvolgente strutture, contenuti e modalità operative e di cui la Federazione è soggetto nelle sue articolazioni centrali come pure a livello locale; di conseguenza questo richiede una riflessione attenta e orientata, al di là delle questioni più direttamente organizzative o pratiche, a comprenderne le cause e a decifrare tra queste quali si debbano attribuire ai nostri errori e quali invece dipendono da fattori contingenti.

Le conclusioni del Congresso di Napoli hanno in certa parte determinato, in questi tre anni trascorsi, la «rimozione» di ogni problema inerente alla presenza in Università; paradossalmente infatti, il pronunciamento a favore dell'impegno — o come si disse, del «rientro» —, incontrandosi con una realtà di gruppi con poca coesione e spesso difformi e disomogenei oltre che in quanto a pratica associativa anche culturalmente, ha posto con più urgenza l'interrogativo su *chi* — e con quale identità — dovesse rientrare in Università, rispetto invece alla domanda sul *come* — e per cosa dire e fare.

Il Congresso ed i tentativi di attualizzazione che ne sono stati subito fatti — per lo più con scarso

successo — è servito come stimolo per ricostruire una tensione interna alla Federazione, raccolta così attorno ad un comune denominatore, e per ridefinirne, in vista di un approdo operativo, l'identità culturale, organizzativa ed ecclesiale; il suo ruolo è stato decisivo proprio come spinta ad un ridisegnamento dell'essenza dei gruppi, più che per aver effettivamente aperto delle prospettive di presenza in Università.

Dopo il Congresso di Napoli

Seguendo un lungo periodo in cui si era tematizzata la fuga dagli atenei, l'analisi condotta a Napoli ha incontrato come prima e più rilevante resistenza la contraddittoria molteplicità di significati addotti per definire l'identità della Federazione. Il dibattito successivo ne è stato inevitabilmente condizionato fino appunto a spostare l'ambito di discorso dai contenuti del Congresso prima verso un entusiastico — ma pericolosamente semplificato — tentativo di interpretare quelle linee tematiche come immediatamente operanti nella realtà, e poi — sull'onda delle inevitabili difficoltà seguite ad una comprensione di quelle indicazioni in senso più propositivo di quanto non fossero — slittando verso una nuova chiusura in sé, all'interno di gruppi nuovamente riuniti attorno ad un obiettivo, ma strutturalmente e culturalmente inadeguati a metterlo in atto.

Una ridefinizione ideale e strutturale della Fuci non è quindi possibile al di fuori dell'attenzione per la questione universitaria; è mistificante credere che i gruppi possano aggregarsi su elementi in qualche modo indipendenti da un lavoro concreto da svolgere all'interno degli atenei, perché non solo nei contenuti direttamente cultura-

li, dove ciò è più immediatamente evidente, ma anche nella spiritualità e nel cammino di fede che seguiamo, la natura universitaria è un dato fondante e costitutivo attorno a cui si organizzano tutte le nostre altre dimensioni associative — che sono pertanto modificate ed orientate in relazione all'ambiente per cui vengono pensate.

Non si può dare un'esperienza Fuci al di fuori di un rapporto organico (che pure in alcuni casi, come per i gruppi fuorisede, non si esprime fisicamente) con la problematica universitaria: in misura maggiore lo si avverte ora, mentre un ampliamento quantitativo e un rinnovamento interno dei gruppi sta approfondendo lo scarto esistente tra l'identificazione di sé che muove dal riconoscimento dello specifico universitario come ciò che determina l'intimo essere della Fuci, e una prassi dei gruppi composta da diverse attività, prevalentemente extra-universitarie, che invece di ricomprendersi dentro quell'unico, caratterizzante impegno, si pongono in alternativa, come sostituzione (come se si potesse ovviare all'assenza delle facoltà irrobustendo il lavoro di formazione spirituale, senza con ciò snaturare i compiti della Federazione e la sua identità stessa).

La rivitalizzazione e la rinascita della realtà di base sta avvenendo in piccoli centri di provincia, per lo più sprovvisti di sede universitaria: questo fatto, incontrandosi con la tendenza — di cui si è detto — per cui anche i gruppi storici si sono allontanati dalle sedi universitarie, ci deve mettere in allarme. Potrebbe capitare — se questo slittamento rimane incontrollato ed indiscusso — che l'immagine della Fuci si evolva in senso molto diverso da quello per cui è stata storicamente conosciuta; magari qualificandosi esclusivamente per un lavoro di

ricerca culturale finalizzato strettamente alla comunità ecclesiale — una specie, nella migliore delle ipotesi, di centro studi a servizio della Chiesa, in cui si cerca di ricreare le condizioni che già nel passato hanno fatto della Fuci un vivaio di reclutamento della classe dirigente cattolica, prescindendo totalmente così da ogni compito di apostolato (come oltretutto se già nel passato non fosse stato anche questo la condizione che aveva condotto alla formazione di quella « classe »).

Prima che una simile impostazione diventi operativa nostro malgrado, imponendosi semplicemente a causa della nostra incapacità di reagire allo svolgersi delle cose, si deve stabilire se sia veramente inevitabile questa trasformazione della nostra identità, se la latitanza dell'Università sia divenuta un fatto costituzionale, o se invece, dopo questo periodo di ricostruzione tematica e strutturale della Federazione, non ci siano le condizioni per poterci riavvicinare — idealmente e praticamente — alla questione universitaria senza ripiombare pesantemente nella crisi di impotenza e sconforto seguita al Congresso di Napoli.

Da questo insieme di considerazioni consegue che *le esperienze dei gruppi di sede universitaria hanno un ruolo decisivo rispetto alla linea nazionale*; è nelle situazioni critiche in cui vivono — e che sono occasioni spesso anticipatrici di mutamenti complessivi della società, della cultura e della politica — che si può sperimentare una strategia di presenza a cui, nella differenza delle condizioni ambientali, possono poi riferirsi tutte le altre realtà periferiche, che per quanto meno esposte alle cause risentono comunque — di riflesso — delle contraddizioni e difficoltà che sono effetti della crisi sociale. E' in queste situazioni critiche che si misura, come capacità o meno di farsi interpreti del tempo in cui e per cui si opera agendo con incisività e significatività, la legittimità di esistenza di una Federazione che motivi di tradizione storica o nostalgia non bastano a giustificare.

La crisi sociale dell'Università

L'istituzione universitaria, in quei suoi tratti essenziali che ne hanno storicamente determinato funzione e collocamento nella società, ha subito trasformazioni di ordine strutturale e culturale — ed esistenziali — tali da problematizzare la sua

ragione d'essere, e quindi anche quella di presenze associative che vi si ricolleghino assumendola come perno centrale teorico e pratico.

a) Un primo fatto, su cui si è molto insistito, è il crollo del modello precedente, in cui lo studio si inseriva in un meccanismo elitario di formazione e selezione dei nuovi quadri dirigenti, funzionali al potere e all'ordinamento sociale; contro la cultura che ha sostenuto quel modello — centrata su una concezione di unitarietà del sapere posta come premessa ideologica in cui, sostanzialmente, trovava espressione la coesione sociale e culturale a base di quell'istituzione — l'apertura della società, il suo sviluppo come istituzione sociale di massa, ha costituito un rovesciamento delle premesse culturali, nonché lo sconvolgimento dell'equilibrio strutturale con la società (che stava proprio a garantire una « destinazione » certa nel mondo del lavoro, e più in generale la sicurezza per il futuro personale).

Infatti il ruolo professionalizzante è venuto meno perché inconciliabile — almeno secondo quegli schemi — con la realtà di massa dell'Università, e inoltre perché decisamente contestato per la sua funzione ideologica di sostegno acritico al sistema, di manipolazione del sapere finalizzata alla legittimazione e conservazione dei tradizionali rapporti di potere sociale.

b) *L'Università di massa*, per il suo sorgere da un movimento di contestazione dello schema tradizionale degli studi, si è presentata — culturalmente prima ancora che per i suoi aspetti quantitativi — come un *rovesciamento del rapporto con la società*: invece che area subalterna e funzionale alla riproduzione delle dinamiche sociali consolidate, come luogo di sperimentazione, di innovazione, vivente la propria appartenenza alla società con uno spirito dialettico, e non di soggiacenza, a difesa della possibilità di un'autonomia di giudizio critico con cui verificare o falsificare i costumi sociali, la cultura ed il potere. E anche il sorgere di una soggettività, politica, culturale ed esistenziale, del mondo giovanile — non più consenziente a farsi omologare secondo una prospettiva tutta rivolta alla futura introduzione nella società, nel mondo del lavoro, e rivendicante invece una funzione indipendente da ogni destinazione sociale, significativa già nel presente della propria esperienza universitaria — sta ad indicare la

ricerca di un'identità specifica, in grado di esprimersi sui problemi della qualità della vita e dell'esistenza sociale al di fuori dei rapporti tradizionali di conformismo, per ritrovare autenticità di senso all'impegno nella vita.

L'evoluzione del mondo giovanile

Le due coordinate culturali dominanti nell'università italiana — da un lato, sostenuto da Gentile, il punto di vista idealistico di un sapere reso organicamente unitario dalla sua ricomprensione all'intero della filosofia, dall'altro l'impostazione tecnico-pragmatica di una società industriale nascente — per quanto tra loro contraddittorie, avevano trovato un punto di intesa proprio in un ideale di studio universitario inteso come ricerca di una verità assoluta, obiettiva e neutrale, che il sessantotto aveva messo in crisi reputandola ideologica.

La cultura giovanile si è ribellata, nel sessantotto, alla strumentalizzazione ideologica dell'idea di verità proposta dalla cultura accademica e dalla moderna società industriale, appropriandosene invece come ideale alternativo alle manipolazioni sociali di ogni genere (« la verità è sempre rivoluzionaria ») e intendendola in un senso dunque non strumentale, ma profondamente etico, riguardante l'uomo e la sua vita, il suo rapporto con i fini dell'esistenza e con le questioni umane di fondo. Questa nozione di verità ha demolito l'edificio dell'insegnamento tradizionale, sostituendolo con un'idea della ricerca della verità non controllata e guidata dalla istituzione sociale — che la modificherebbe per non esserne messa in discussione — ma regolata soggettivamente, sulla base delle proprie esperienze personali; la ricerca della verità si è allargata a tutto l'arco dell'esistenza, rompendo le barriere accademiche: ma nel proseguire questa azione di dissolvimento rispetto al senso comune è arrivata — per timore di porsi nuovi limiti — a negare ogni possibilità di esprimersi al di fuori di un linguaggio puramente allusivo, ridotto a parlarne in termini di utopia o nostalgia del diverso.

Le intuizioni della protesta giovanile hanno avuto in sé un'enorme carica « eversiva » che — per aver rifiutato l'incontro con la concretezza storica attraverso proposte culturali, e politiche, e per non essere riuscita a ricostruire al tempo stesso un rapporto con la ra-

ionalità senza tradire la scoperta del rilievo culturale di aspetti come la creatività, la fantasia e la spontaneità — non ha retto all'incontro con la realtà; la convinzione di poter divenire i protagonisti di una trasformazione culturale, sociale e politica, dopo aver proseguito per qualche tempo alimentando l'impegno politico di una militanza nei partiti — già questa una prima difesa predisposta dalla società per arginare il fenomeno giovanile, conducendolo su strutture definitive — si è dissolta definitivamente in vista dell'ulteriore stretta imposta al mondo giovanile da una condizione di crisi complessiva della società, dinanzi a cui l'unica strada percorribile è sembrata essere la rassegnazione.

Il mondo universitario, segnato da precarietà esistenziale e culturale, è venuto definendosi come una realtà marginale, in cui la crisi di identità e di ruolo coinvolge l'istituzione e gli studenti in un unico ripiegamento su di sé; con questa chiusura l'università — priva di ogni funzione rispetto al resto della società — diviene il terreno su cui le contraddizioni sociali e culturali si dispiegano senza trovare resistenze, e diviene l'ambiente disgregato e sconvolto dove si delineano le radici di un rifiuto violento della realtà o di un totale abbandono ad essa. E il vuoto di motivazioni esistenziali e orientamenti culturali dominante questa istituzione — nel passato bene o male, per via organica e ponendosi in alternativa polemica, sempre decisiva nel definire la fisionomia della società — non va frainteso: non è affatto detto che rappresenti un vantaggio, grazie al contenuto di demistificazione e crisi dei dogmatismi ideologici, per ristabilire un approccio autentico con la verità ripartendo dalle istanze fondamentali della persona dopo che questa è stata denudata di ogni falsa certezza.

Più che le premesse per la ricostruzione di un discorso critico sulla verità, questa fase storica potrebbe contenere — già in atto — le basi per una soluzione della crisi di civiltà posta attraverso una ristrutturazione tecnocratica, in cui il termine ultimo di riferimento non è più la verità della vita umana ma quella più limitata, pseudo-oggettiva e manipolabile che si raggiunge con un uso strumentale della razionalità, con un dominio scientifico impazzito che si divarica dal-

le questioni del senso rifiutando di interrogarsi sui propri fini.

E allora la rassegnazione del mondo giovanile, il riflusso intimistico, divengono parti di un'unica vicenda che vuol dimostrare come necessaria per la ripresa della società, la sostituzione di un'epoca dei miti — in cui era ancora concesso il lusso di sognare possibile la felicità, la giustizia, il bene comune e si poteva sperare in un'esistenza umana, con un'epoca in cui il principio di realtà si afferma con nuda crudezza — con le sue conseguenze di morte della speranza, abbandono di ogni pretesa di cambiamento, rinuncia all'idea che la nostra vita possa e debba essere umana, accettazione del non-senso — e quindi della violenza irrazionale e della negazione della libertà — come fatto normale; quasi fosse il giusto prezzo da pagare per riavere un margine di tranquillità dove poter campare senza troppe pretese. Tra i giovani la sfiducia qualunquistica diventa complice di questo immane processo di repressione, messo in atto non da un manipolo di cospiratori ma dalla disillusione di tutta una civiltà di fronte ad un futuro al quale non vuole più pensare, e che non sente più di desiderare.

Impegno politico di un'azione culturale

Questa spinta alla normalizzazione che agisce nella società, si traduce in un deterioramento dei rapporti intersoggettivi e della comunicazione — divenuti indesiderabili per il contenuto intrinseco di libertà, e imbarazzanti per una situazione in cui quel che c'è da dirsi diminuisce vertiginosamente con la scomparsa di speranze e desideri (e da qui anche il regresso del dibattito politico e culturale) che di quella comunicazione interpersonale rivela i risvolti sociali —.

L'Università ne è l'esplicitazione più radicale; l'esperienza esistenziale non è ricerca di nuova soggettività, ma insieme disperato di singoli sforzi per sottrarsi al processo di disintegrazione e mettersi in salvo, riducendo al minimo gli appigli esterni, gli ancoraggi con la realtà, che facilmente possono convertirsi in fatti destabilizzanti.

L'Università si è trovata coinvolta dalla caduta dei progetti culturali e politici della contestazione: noi ora abbiamo a che fare con la desolazione che è succeduta a quella sconfitta, che continuiamo ad

avere davanti agli occhi in tutti i fatti di emarginazione giovanile. Il lavoro culturale che vi si svolge non riesce ad essere significativo, non dice nulla a questa condizione dei giovani, persino non ne parla lo stesso linguaggio: si trova impotente di fronte ad avvenimenti di cui le è mancata la comprensione e che pure ha influenzato sin dall'origine. La prima fuga dalle responsabilità è avvenuta a livello intellettuale: quei pochi, tra gli studenti stessi che sono restati dentro un impegno di lavoro nella cultura, lo stanno vivendo con colpa crescente, sospesi come sono tra un ritorno a certi modelli tradizionali di studio, discarnati dalla realtà e retti da principi individualistici e meritocratici, e la rinuncia anche a quest'ultimo frammento di soggettività creativa minacciato di continuo di insensatezza perché senza nessuna rispondenza in gesti pratici di trasformazione.

Nel rapporto con la cultura sta la contraddizione da cui il mondo universitario è lacerato: in questo si richiede una lucida intelligenza operativa e conoscitiva per ricomporre lo scarto tra ideale ed azione, tra ragione e soggettività, tra lavoro culturale ed esistenza personale; né questo è un nodo costitutivo della sola crisi universitaria quanto piuttosto — più generalmente — il carattere di tutta la vicenda giovanile contemporanea.

In Assemblea Federale il problema di quali interlocutori debba avere la Fuci non è stato posto per gusto retorico; ci si voleva riferire proprio a questa realtà in cui condizione giovanile e situazione universitaria tendono ad appiattirsi, a confondersi su quell'unico orizzonte che vede studenti a tempo pieno, studenti-lavoratori, lavoratori-studenti e giovani appena laureati, implicati in un'unica sorte indifferenziata (lo scivolamento appunto verso un abisso di insignificanza e irrilevanza nei confronti del reale). Si pone il problema di una comprensione più ampia del ruolo di una federazione universitaria: se la nostra scelta per l'Università è intrinsecamente fondata, non occasionale, non strumentale, questa fedeltà alla condizione universitaria deve però anche divenire non un intervento esclusivista e settoriale a favore di pochi protetti, ma apertura alla dimensione più generale del problema: in poche parole, non perché ci rivolgiamo agli studenti universitari — ed in particolare a quelli che si incontrano nelle fa-

coltà — dimentichiamo che dal nostro lavoro in Università devono poter derivare delle indicazioni e delle speranze valide per quella realtà umana spesso molto più disgregata, che eppure non si incontra fisicamente.

Tentando in Università un modo diverso di fare cultura, con cui riprendere le istanze del dibattito studentesco degli anni settanta per poterle coniugare con possibilità storiche di concretizzazione, la nostra fedeltà universitaria diverrebbe più di uno slogan perdente, si farebbe via percorribile, ipotesi aperta con cui ripensare una presenza giovanile nella cultura, nella politica nella società, che non resti subalterna o passiva.

Ricostruire la comunicazione

Il rapporto con la cultura costituisce l'impegno che pertinentizza il significato della nostra dimensione storica — all'interno della società — ed è anche, tanto più ora, mentre rappresenta uno snodo cruciale della fase di civiltà che stiamo vivendo, la misura sostanziale della rilevanza e della giustificazione della nostra presenza. Questo rapporto richiede di essere definito continuamente, in considerazione del suo essere una perenne mediazione: non tener conto dei condizionamenti storici, nella convinzione di possedere un progetto educativo universalmente valido, non soltanto vuol dire negarsi un rapporto maturo con la storicità, ma anche fraintendere il senso stesso della nostra presenza in Università. Partendo dalla considerazione che la nostra attività si centra su un compito di mediazione culturale, si tratta di stabilire quanto questa sia riproduzione di schemi intellettuali ricorrenti e conformisti, o non si possa invece individuare — coerentemente con la demitizzazione delle pretese onnicomprensive e unilaterali di approccio all'uomo che assolutizzano il proprio punto di vista fino a distorcerlo in ideologia — uno spazio in cui sperimentare una elaborazione culturale alternativa ad ogni pensiero di natura ideologica, viva nella criticità, aperta ad una comprensione delle questioni antropologiche di fondo, filosofiche e religiose, che il nostro tempo pone.

Per un discorso che si conservi aperto è necessario però un intervento sugli strumenti intellettuali con cui si opera, per modificarli e renderli adatti ad accogliere ed in-

terpretare la novità di questa esigenza epocale di trascendimento della prospettiva ideologica; diventa necessario rivedere la stessa nozione di razionalità, in quanto questa non è mai neutra rispetto all'oggetto che indica e se ne richiede perciò una ricomprensione in senso critico, per un uso libero e dialogico.

Il lavoro culturale deve divenire garanzia di un processo non sporadico, ma inserito in una ripresa comunitaria di fiducia nella comunicazione e nella progettualità politica e culturale; in caso contrario non riuscirà ad opporsi ai meccanismi strutturali e agli interessi oggettivi che insistono in una conservazione dello stato attuale di cose.

Riportare in Università un metodo critico di fare cultura, significa disporsi ad un'opera di intelligenza degli schemi antropologici in atto, teorizzati o non, per verificarli sotto lo stimolo di quelle domande originarie costitutive dell'uomo, che vanno nella direzione di chiarificarne l'identità e denunciarne ogni stravolgimento ed ogni repressione.

A questo livello conoscitivo ed operativo ne è però precedente un altro: *l'esperienza di fondazione di una nuova mediazione culturale, concentrata sulla questione del senso dell'esistenza, non deve essere proposta come un ulteriore elemento della proliferazione impazzita delle analisi intellettuali sull'uomo, ma come riconnessione del momento culturale a quello del divenire esistenziale di ognuno (cosicché attraverso il primo i problemi del secondo vengano alla luce, emergendo dal piano dell'autocoscienza per entrare in un rapporto di comunicazione comunitaria, per ricavarvi le speranze di un superamento).* Prima che nei termini di un progetto a largo respiro — politico e culturale — con cui superare la crisi civile, questa mediazione culturale deve radicarsi nelle coscienze, diventare prospettiva etica ed ideale che, rimotivando la persona, le faccia assumere la responsabilità di trasmettere la tensione che ha trovato per sé, anche nell'impegno rivolto al di fuori di sé.

La riflessione sugli orientamenti culturali del nostro studio, sul nostro futuro personale e collettivo, sulle possibilità di cambiare la realtà in senso più umano, richiede preliminarmente che ci si ritrovi su di un linguaggio comune, che si riconosca in un livello espressivo in cui sia possibile intendersi; deve essere parlata una stessa lin-

gua per poter individuare anche una prassi comune e stabilire un ponte tra le comprensioni che si danno sui problemi di fondo della nostra vita e della nostra storia.

Ogni attività in Università deve partire da questa considerazione elementare, dalla necessità di ricreare un linguaggio a cui poter far riferimento per essere capiti e capire. Il senso vissuto dell'essere umano, e di quel suo rapporto con la Verità originaria che di quando in quando viene alla luce, sta nell'aprirsi alla relazione con gli altri, nell'accettare che la Verità — che ci è eccentrica — possa definirsi in un rapporto di apertura alla realtà, perché solo così si rispetta la condizione di un rivelarsi sempre plurale e mai determinato univocalmente.

Si capisce come questo ideale di ricerca della Verità, questo modo di fare cultura, che si prospetta come un cammino nell'apertura alle situazioni e alle altre presenze, lascia cadere ogni supposta autosufficienza, ogni tentazione di farsi unico nesso visibile tra la Verità e la realtà giovanile disgregata.

Uno sforzo di mediazione

Questo non è senza conseguenze per ricostruire anche il senso dell'evangelizzazione in una Federazione laica ed universitaria: alle domande di senso che questa crisi oggettiva fa sorgere con violenza, non si può rispondere con lo schematismo di una formula sempre uguale, si devono invece inventare forme e situazioni in cui ritorni alla luce il ruolo essenziale — e non tattico — della comunicazione e del rapporto intersoggettivo nella definizione della Verità stessa, che non per questo perde in universalità o oggettività, ma acquista anzi *quella vita che ne fa non un sillogismo astratto ma un oggetto di fede viva e di speranza.*

L'evangelizzazione deve essere letta proprio come uno sforzo di fantasia mediatrice, come tensione perché quell'unica Verità abbia qualcosa da dire ad ognuno preso singolarmente nella sua concretezza; e non sia invece ripetizione dogmatica in cui non si riconosce nulla di vitale. Ecco perché l'esplorazione verbale o teorica del concetto di evangelizzazione non basta: l'evangelizzazione, come farsi carne del Verbo, non si appiattisce ad essere fatto solamente verbale, chiede che ne siano presentate delle oggettivazioni che suggeriscano un senso,

una direzione, andando al di là della pura comunicazione verbale. Per evangelizzare non basta l'interlocuzione diretta, la presentazione esplicita della Parola: l'interlocuzione diretta mette coloro a cui ci rivolgiamo nella condizione sfavorevole di dover decidere senza vedere modelli, senza avere un contesto di riferimento più ampio e uno spazio intermedio in cui maturare la scelta di incontro con la Parola. Aggredire in università i nostri compagni con un annuncio diretto, oltre ad esporsi ad un rifiuto netto o ad una accettazione acritica e fideista, significa ignorare che l'Evangelo si deve integrare con uno spazio umano di concretizzazione, che ne testimonia la praticabilità esistenziale e la radicale differenza da qualsiasi proposta ideologica.

La prospettiva di senso alla vita su cui il cristianesimo si qualifica, sta a noi mostrarla al di là del segno verbale, in uno spazio di gesti e di fatti, — quindi in un altro linguaggio ma più estensivo, e più vicino pertanto a rendere la totalità umana senza fraintendimenti — che aiutino nel prendere una decisione soggettiva, senza però costringere brutalmente al sì o al no.

Questo spazio, questo momento, sono già evangelizzazione, malgrado il riferimento alla Parola non sia esplicito; ricostruire le condizioni per un dialogo tra le persone, per riconnettere tra di loro i linguaggi e intendersi su di un modo di fare cultura, sono azioni che non si esauriscono nell'esperienza umana in quanto rappresentano anche l'unico onesto avvio per rendere possibile l'annuncio. La ricerca della Verità non la si può pensare in termini diversi da uno sforzo di relazioni umane, il cui intreccio sia criterio di rispetto dell'alterità permanente della verità rispetto a chi ne parla, perché non può dirsi mai compiutamente definito; il fondamento della verità che come uomini portiamo non coincide infatti con la nostra soggettività, bensì rimane costantemente « altro » da noi, ci trascende in un contesto oggettivo che non dipende da noi.

Non potendone disporre una volta per tutte, ci troviamo nella condizione di non poter imporre una nostra cultura (cristiana), accreditata da una comprensione esaustiva della verità; dobbiamo invece vivere insieme agli altri il momento ininterrotto ed infinito della ricerca, qualificando la nostra presenza non per un contenuto diffe-

renziante ma per uno stile, un metodo, un modo — per l'appunto — di fare cultura. Una evangelizzazione, per così dire, « implicita » non è tradimento del dato di fede, mimetizzazione in un contesto in cui poi qualsiasi cosa si faccia può essere contrabbandata come pretesa di evangelizzazione; più profondamente è invece il riconoscimento della dimensione temporale della fede, che richiede di considerare di volta in volta le forme che più rispettando l'essere stesso dell'uomo, e agendo per la sua promozione, lo aprano all'annuncio, come del resto ci ricorda la R.H. p. II: « La stessa dignità della persona umana diventa contenuto di quell'annuncio, anche se privo di parole, mediante il comportamento nei suoi riguardi ».

Il lavoro culturale non è posteriore o precedente, ma incarna in « contemporaneità » la tensione evangelizzatrice: e più che per contenuti determinati — non si evangelizza sulla base di proposte politiche o culturali — per il modo di farlo e per il senso che gli

viene attribuito.

Sicuramente non si esaurisce in questo l'evangelizzazione, ma se ne offre un'oggettivazione particolare che proponendosi agli universitari come testimonianza mediata della nostra fede, realizza il contenuto di laicità che fa della Fuci uno — e non l'unico — dei possibili modi di presenza della Chiesa in Università.

Perché questa presenza non si renda superflua alla comunità ecclesiale dobbiamo rendere operativi i contenuti ed individuare i modi di un impegno culturale attraverso cui definire la nostra identità laicale senza però smentire la nostra appartenenza ecclesiale: per sé infatti la nostra ecclesialità non coincide con il lavoro culturale, ma si realizza in un certo modo di lavorare nella cultura — che non perde di vista il contenuto di liberazione e quindi di salvezza, che in essa può apparire come riflesso della comprensione dell'essere dell'uomo e della sua verità (che è verità di Dio).

Alcune linee di presenza

1) Una prima indicazione di massima è che la nostra azione si verifichi nell'adesione completa alle vicende dell'Università. In un periodo come l'attuale, consapevoli — come si è detto — che una proposta culturale deve essere preceduta da una rimotivazione esistenziale, da una ritessitura di un comune terreno di intesa. Non dobbiamo affidarci all'autoevidenza di progetti culturali di per sé convincenti: prima è necessaria la ricostruzione di un ambiente umano di significato dove ricomprendendo l'unità dell'esistenza, si ritrovi la fiducia nella mediazione razionale e i motivi di impegno concreto. E' giusto che la pratica dei gruppi si faccia carico di tutte le possibili forme per rendere esplicita questa solidarietà umana, e renderla visibile in servizio storico: anche sul piano strutturale dobbiamo sentirci impegnati a testimoniare la nostra adesione alla situazione studentesca. Là dove questo è possibile, bisogna incontrarsi con chi come noi opera in Università per concordare linee comuni di intervento pratico: questo specie sul piano dei servizi concreti (alloggi, mense, ritrovi di studio, accoglienza alle matricole), di cui non si può ammettere che la comunità ecclesiale tutta intera non venga responsabilizzata.

La situazione oggettiva non consente gestioni separate, iniziative contrapposte: in particolare per le associazioni cattoliche il riferimento ad una presenza visibile concordata attraverso la comune appartenenza ad una Chiesa locale dovrebbe essere la direzione su cui insistere; più che tentare di creare a nostra volta una struttura alternativa a quella di altre organizzazioni già presenti, dovremmo porre il problema di una convergenza di tutte le esperienze di aiuto e di assistenza agli universitari all'interno di una stessa dipendenza dalla comunità ecclesiale, senza logiche di particolarismo rivendicazionistico.

2) Ma poi, e per tutte le considerazioni fatte fin qui, non dobbiamo arrestare la nostra attenzione a queste forme di presenza, rivolte a confrontarsi con gli effetti più che con le cause; se il problema di fondo è quello della crisi di ogni capacità di pensare, proporre e progettare e la riduzione di tutta la vicenda umana alla dimensione del presente, di una realtà empirica intrascendibile, il compito fondamentale è di cercare di invertire questa tendenza. E allora si deve pensare in termini di nuova progettualità politica e culturale, si deve puntare a ricucire un tessuto comunicativo su cui questo progettare si pos-

sa fondare. Significa stare in Università guardando alla rivitalizzazione del dibattito scientifico, mirando a vivacizzare il rapporto con il lavoro culturale, indirizzandolo verso questa sua prospettiva più globale.

a) E questo può avvenire secondo diversi livelli: ad esempio conservando e maturando il lavoro — già presente in diversi gruppi Fuci, specie fuori sede — di animazione culturale del temporale, suscitando dibattiti, organizzando incontri e intervenendo con una propria presenza di stampa, con una proiezione sempre più all'esterno dei gruppi per favorire una maturazione critica non soltanto nostra ma dei nostri interlocutori, più che per occupare spazi formali.

b) Il terreno di contraddizioni e squilibri più gravi, con cui dovrebbe centralmente misurarsi questa nuova sensibilità culturale, resta però in definitiva l'Università, luogo di concentrazione ed esplosione di tutte le difficoltà — culturali ed umane — della nostra società, ma anche ambiente in cui si dà — anche se forse solo in potenza — la possibilità di un lavoro culturale sperimentato come dedizione costante, quotidiana, come confronto della riflessione con le domande originarie che inevitabilmente — seppure ad un livello inconscio, che richiede un'esplicazione — si pongono vivendo il nostro tempo.

Ripensando il GdF

Il gruppo di facoltà, strumento, concettuale più che pratico, nato dal Congresso di Napoli, universalmente accettato ma mai altrettanto universalmente interpretato, dovrebbe individuare il proprio scopo proprio in questo che si è detto: nell'essere occasione laica, esterna al gruppo, in cui si ricercano le condizioni umane e culturali per interrogarsi sulla propria situazione, per far venire alla luce gli interrogativi di fondo che da un dato contingente — questi anni vissuti da universitari — ci presenta,

ma che hanno di per sé un risvolto più ampio, destinati come sono, a segnare tutta la nostra esperienza di vita. Il GdF è quindi un luogo di libero dialogo — piuttosto che una congregazione di studiosi, un doposcuola o un seminario per studenti cattolici — dove il confronto tra persone che si conoscono, perché si frequentano nelle stesse cattedre e hanno stabilito un rapporto di amicizia, avviene su di un piano di apertura reciproca: non è difficile notare come negli atenei, mancando qualsiasi occasione in cui ci si possa sentire tra studenti per scambiare pareri, opinioni, valutazioni, per individuare indicazioni per seguire un lavoro comune, o per influire sul corso di una cattedra con interventi, richiesti di chiarimenti, si può avvertire il bisogno che questo avvenga.

La parte delle considerazioni critiche sui metodi che in Università si applicano, sul sapere che le diverse discipline propongono, sono soffocate dal dover rimanere in una prospettiva individuale; mentre invece un lavoro culturale non passivamente svolto richiederebbe una continua vivacità dialettica, lo scambio di giudizi, l'incontro con chi come noi sta affrontando gli stessi temi, magari sotto una prospettiva che ci è sconosciuta. La maggiore difficoltà incontrata fino ad oggi è stata proprio il non riuscire a non relativizzare — e quindi a valorizzare — il discorso sui GdF: così si è talvolta pensato che su di essi dovesse pesare tutta l'identità della Fuci e tutta la nostra attività.

Ma come si è detto il lavoro culturale, e di conseguenza i GdF, non devono partire da una logica di evangelizzazione diretta, estremizzando il loro ruolo ad un confronto tra la parola di Dio e quell'altra che di volta in volta ci passa sotto mano (medicina, giurisprudenza, botanica, ecc.); come pure non devono neppure divenire luoghi di asettica ricerca, dove valga l'equivalenza tra esattezza, rigore scientifico e annuncio di fede.

Non primariamente nei contenuti, ma nel modo di fare e di pensare la cultura, sta la possibilità di annuncio dei GdF, perché nel rapporto intersoggettivo e nel dialogo che vi si stabiliscono già affiorano i tratti di una ricerca della verità che indaga liberamente sui temi di studio o argomenti personali, senza lasciarsi travolgere da nessun oggettivismo accademico, né da frustranti autocoscienze; e questo dialogo, che è elemento primario di formazione interiore e civile, fa emergere lentamente la verità sull'uomo, (e nella misura in cui per un cristiano questa è anche verità su Dio se ne mostra la valenza missionaria, l'implicazione di evangelizzazione).

Perché questo avvenga bisogna liberarsi dal complesso per cui il GdF deve avere una piena autorità istituzionale, deve essere rigidamente legato ad una tematica, magari finalizzato ad un corso, e deve ruotare attorno all'assistenza di qualche docente: se tutto questo potesse avvenire senza nulla togliere al suo senso originale, tanto meglio, purché appunto non si perda di vista che un GdF deve essere ordinato solo ad un minimo di struttura — una certa regolarità e continuità di incontro — per essere momento elastico, in cui sia possibile davvero intendersi su quello che conta per noi, in una relazione amicale che consenta di affrontare tutte le questioni aperte che ci piovono addosso dalle discipline che si studiano, per poterle organizzare attorno ai nostri interessi e verificarle poi in un lavoro interdisciplinare.

In definitiva nel GdF dovrebbe maturare un metodo di lavoro intellettuale da applicare poi, singolarmente o ancora in gruppo, sulle diverse stimolazioni che ci provengono dalle materie di corso; un metodo di attenzione critica, all'interno di qualsiasi ricerca, alle conseguenze e alle prospettive che le proposte che ci vengono presentate offrono per l'uomo.

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 10 ottobre 1980

RICERCA

Direttore: Giorgio Tonini. Responsabile: Giuseppe Monni. Condirettore: Michele Nicoletti. Redaz.: Teresa Bartolomei, Marino Cattella, Pietro Giordano, Gianluca Salvatori, Salvatore Scicolone. Direz. e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma. Tel. 655.621, c.c.p. n. 35038009 intestato a: « Ricerca », Fuci. Spedizione abbonamento postale Gruppo III 70%. Litotipogr. « Nuova AGEF »

00183 Roma. Telefono 65.65.262. La rivista viene inviata normalmente agli iscritti della Fuci. Condizioni di abbonamento esterne: annuo L. 11.000, estero L. 15.000, un numero L. 1.000, arretrato L. 1.500. Autorizz. del Trib. di Roma n. 4938 del 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.